नवभारत

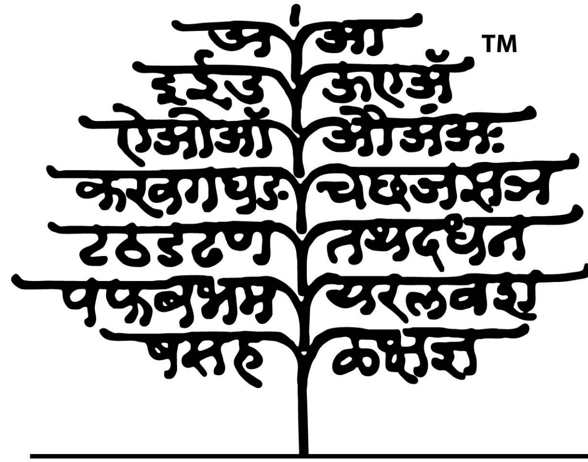
वर्ष २४ वे] जुलै १९७१ [अंक १०

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे | अंक दहावा

नवभारत

जुलै १९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
साधी बांधणी	८०·००
कापडी बांधणी	१०४·००
(२) धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
साधी बांधणी	१५०·००
कापडी बांधणी	१८२·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
कापडी बांधणी	६३·००
(४) मीमांसादर्शन	३०·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
(८) नवमानवतावाद	२·५०
(९) मानवाचा आदर्श	३·००
(१०) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(११) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२·५०
(१२) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१३) सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	४·००
(१४) इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	५·००
(१५) लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ...	२·००
(१६) भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२·००

श्री. अ. का. प्रियोळकर

पंढरीच्या विठ्ठलाचे एक जुने नाव : १

श्रीक्षेत्र पंढरपूर येथील देवतेची विठ्ठल व पांडुरंग ही नावे प्रसिद्ध आहेत; परंतु वारकरी पंथाच्या वाङ्मयावरून 'केशव' याही नावाने ही देवता ओळखली जाई, असे दिसून येते. 'केशव-राज' किंवा केशीराज' असेही तिला म्हणत. कदाचित् केशव हे या देवाचे मूळ नाव असावे व पुढे कालांतराने विठ्ठल व पांडुरंग हीं दुसरी नावे जास्त लोकप्रिय होऊन मूळचे नाव हळूहळू मागे पडले असावे, अशी मला शंका येते.

नामदेव हे वारकरी मंडळापैकी सर्वात जुने किंवा ज्येष्ठ भक्त होत. त्यांच्या वाङ्मयात वरील कल्पनेला काय आधार मिळतो, हे प्रथम पाहू :-

नामदेव

केशव आराध्य देवाचेंही देव।
पंढरीचा राव पांडुरंग ॥ १ ॥ (अ. ४४०)
ऐसी पेठ निर्मिली देवें ही पंढरी।
पुंडलीक द्वारीं उभा असे ॥ ६ ॥
या पेठेचा शेटचा पुंडलीक भक्त।
नामा शरणागत **केशवासी** ॥ ७ ॥ (४५३)
पुंडलिकासाठीं ठाके **केशीराज**।
भेटीनें सायुज्य त्यासी देती ॥६॥
स्नानें उद्धरती दर्शनें प्रशस्ती।
वाचे नाम कीर्ति बिठोबाची ॥७॥ (४५४)
नामा म्हणे पाहा पंढरी माझारी।
केशीराज तारी एकसरा ॥ ४॥ (४५५)
अगाध भवजळ तरावया दुस्तर।
रचिलें पंढरपूर भीमातीरीं ॥ १ ॥
सड्या लावी कांसे कुटुंबी नावेवरी।
उतरीलें तीरीं **केशीराजें** ॥ ६ ॥ (४६०)
बरवे बरवें पंढरपुर।
विठोबा रायाचें नगर ॥ २ ॥
अरे हें माहेर संतांचें।
नामया स्वामी **केशवाचें** ॥ ३ ॥ (४८०)
जगाचें जीवन पंढरी पिकली।
चारया सोकेली भूतजातें ॥ ३ ॥
नामा म्हणे स्वामी **केशव** सुकाळ।
अन्न ब्रह्म फळ नाम बीज ॥ ७ ॥ (४८२)
करितां चंद्रभागे स्नान।
सर्व पापां घडे हान ॥ ५ ॥
नामा म्हणे रे **केशवा**। आम्हीं करूं तुझी सेवा ॥ ६ ॥ (४९६)
निरे भिवरे ऐक्य तीरीं।
कां पद्माळा पंढरपुरीं ॥ २ ॥
म्हणाल बोलणें कोणाचे। नामया स्वामी **केशवाचें** ॥ ५ ॥ (५००)
उभा विटेवरी भक्तांचा कैवारी।
भेटावया उभारी दोन्ही बाह्या ॥१॥
गुण दोष त्याचे न पाहेची डोळां।
भेटे वेळोवेळां **केशिराज** ॥२॥ (५२१)
केशिराजा आदि सकळां अनादि।
तूंचि कृपानिधि नारायण ॥१॥
अव्यक्ता अक्षरा सर्व अविनाशा।
अगा पंढरीशा पांडुरंगा ॥२॥ (५२८)
वाळवंटीं उभा करें कुरवाळिलें।
जीवीचें पुसलें जड भारी ॥१॥
हरुषें लोळणी घालू महाद्वारीं।
येईल सामोरीं **केशिराज** ॥२॥ (५३१)
षड्गुणसंपन्न पंढरीच्या राया।
आंमुच्या स्वामिया **केशिराजा** ॥१॥ (५७८)
केशव पैं मुक्ति **केशव** पैं भक्ति।
केशव विश्रांति पंढरीये ॥ १ ॥
केशव लौकिकीं **केशव** व्यवहारीं।
केशव निर्धारीं नाम तुझें ॥ २ ॥
नामा म्हणे अगा **केशव** बोळला।
भावासि भूलला वाळवंटीं ॥ ३ ॥ (५९८)
सगुण संपन्न पंढरीच्या राया।
आमुच्या स्वामिया **केशवराजा** ॥ १ ॥ (६०७)
विठ्ठल नामामृत हेंचि जीवन होत।
नाम हें मुखांत **केशवाचें** ॥ ३ ॥ (७४०)
विठ्ठलाचें नाम जे माउलिचे ओंठीं।
विठो तिचे पोटी गर्भवासी ॥ १ ॥
नामा म्हणे जिव्हे काढीन मी तेव्हां।
असत्य **केशवा** वचन होतां ॥ ३ ॥ (७४९)
निराकार देव आकारासी आला।
भक्तीं पैं स्थापिला नामरूपा ॥२॥





नाममंत्र बीज जंववरी नाहीं जया ।
तंववरी **केशव** दया नाहीं प्राप्त ॥३॥
नामा म्हणे नाम **केशव** केवळ ।
जाणती प्रेमळ हरिभक्त ॥४॥ (७८१)
नाम दुर्लभ दुर्लभ । तारील हा पद्मनाभ ।
पुंडलिकें केला स्वयंभ । **केशव** मूर्ति केली उभी
॥ २ ॥ (८१८)
मायाजाळ विषय तोडी तोडी सांठा।
विठ्ठल नाम पाठा वोळगे जना ॥४॥
नामा म्हणजे भजें **केशवास** ।
वैकुंठनिवास वोळगे तुज ॥६॥ (८३८)
केशवाचे नाम पावन पवित्र ।
महाभाष्यसूत्र हेंचि सांगे ॥३॥
नामा म्हणे तुम्हीं करावें कीर्तन ।
पंढरीचें ध्यान चुकों नका॥४॥ (८५५)
विठ्ठल श्रीरंग डोळस प्रसन्न ।
नित्य अमृतघन वोळला सदा ॥ २ ॥
येई वो **केशवे** नित्य नामरूपें ।
मीं तुज आलापें आळवीत ॥ ४ ॥ (८५८)
केशवासी पाहें **केशवासीं** ध्यायें ।
केशवासी गायें सर्व काळ ॥ १ ॥
केशव हाचि वृत्तिसह मन।
केशवासी ध्यान सर्वकाळ ॥ २ ॥
सबाह्य अंतरीं सोडिना कोणासी ।
जाणो अंतरासी साक्षभूत ॥ ३ ॥
नामा म्हणे तुम्ही **केशव** होऊनि ।
पंढरी पाटणीं नांद बापा ॥ ४ ॥ (८५९)
हरिहर ब्रह्मा इंद्रादिकां देवां ।
इच्छितातित **केशवा** पायधुळी ॥ १ ॥
पाहोनियां सुख आले सर्व देव।
पंढरीचा राव पाहावया ॥ ३ ॥ (८६७)
चैतन्य अचित्य नाम हेंचि सत्य ।
नित्यता कृतार्थ विठ्ठलनामें ॥ ३ ॥
नामा म्हणे उद्धरण आणिक नाठवे ।
केशवचि सर्वे पूरे आम्हां ॥ ४ ॥ (८८०)
विठ्ठलापरतें काय करिसी दैवत।
परब्रह्म निरुतें पंढरीये ॥ ५ ॥
सिद्धीचें सहज भक्तीचें हें वीज ।
केशवीं दिलें मज म्हणे नामा ॥ ६ ॥ (८८२)
आले आले रे हरीचे डिंगर ।
वीर वारीकर पंढरीचें ॥ ३ ॥

तेथें **केशवाचे** नामें तनु हे तुळिका केली ।
पायघडी घातलीं हरिच्या दासा ॥११॥ (८९९)
नामा म्हणे करा करुणा **केशवा** ।
तूं माझा विसावा पांडुरंगा ॥ ४ ॥ (१२०९)
नाम गाउं नाम ध्याऊं ।
नाम विठोबाचें पाहूं ॥ १ ॥
आम्ही दैवाचे दैवाचे । दास पंढरिरायाचे ॥ २ ॥
टाळ दिंडी घेउनि हातीं । **केशवराज** गाऊं प्रीतीं
॥ ३ ॥ (१२१५)
नाम न सोडी सर्वथा ।
दीनबंधु पंढरीनाथा ॥ २ ॥
नामा म्हणे **केशवातें** ।
घडेल तें घडो या देहातें ॥ ४ ॥ (१२१८)
आम्हीं जातो आपुल्या गांवा ।
विठोबा लोभ असो द्यावा ॥ २ ॥
नामा म्हणे जी **केशवा** ।
अखंड प्रेमभाव द्यावा ॥ ५ ॥ (१२४१)
येई हो विठ्ठले भक्तजनवत्सले ।
करुणा कल्लोळे पांडुरंगे ॥ १ ॥
सजलजलदघन पीतांबर-परिधाने ।
येई उद्धरणें **केशवराजे** ॥ २ ॥ (१२५६)
पाव गा पाव गा पाव गा विठोबा ।
पाव गा विठोबा मायबापा ॥२॥
नाम म्हणे नेणें आन तुज वांचूनि ।
जनक जननी **केशिराजा** ॥४॥ (१२६५)
तुजवीण मज कोणी नसे आतां ।
अहो पंढरीनाथा मायबापा ॥३॥
तैसी परी मज जहाली जाण देवा ।
नाम असे **केशवा** विनवीत ॥४॥ (१२९२)
देह जावो अथवा राहो ।
पांडुरंगी दृढ भावो ॥१॥
चरण न सोडी सर्वथा ।
तुझी आण पंढरीनाथा ॥२॥
वदनीं तुझें मंगळनाम ।
हृदयीं अखंडित प्रेम ॥३॥
नामा म्हणे **केशवराजा** ।
केला नेम चालवीं माझा ॥४॥ (१३०४)
ऐसें माझे मना येतें पंढरीनाथा ।
न सोडीं सर्वथा चरण तुझे ॥ १ ॥
नामा म्हणे **केशवा** धरिलो तुझी सेवा ।
सुखा अनुभवा अनुभविलें ॥ ४ ॥ (१३०५)





पंढरीच्या विठ्ठलाचे एक जुने नाव

क्रीडों वैष्णवाचे मेळीं । हाक **केशव** आरोळी ॥३॥
नामा म्हणे विठोबासी । जें ते घडो या देहासी
॥ ४ ॥ (१३१६)
काया वाचा मनें अर्थ संपत्ति धन ।
दिधलें तुजलागुन पांडुरंगा ॥ २ ॥
आम्हां ऐसें चित्त तुम्हां कैचें देवा ।
हा वडिवार **केशवा** न बोलावा ॥ ३ ॥ (१३४६)
आदि अंती तुझ्या जाणितल्या खुणा ।
आतां काय करिसीं पंढरीच्या राण्या ॥ ३ ॥
नामा म्हणे **केशवा** मज मारून दवडी ।
पुढतीं न धरावी सोय माझी ॥ ४ ॥ (१३५२)
कटीं कर ठेवुनी उभा ।
पहा कैसा बा घरघेण्या ॥१॥
माझा हिशेब करीं रे **केशवा** ।
चौऱ्याशीं लक्ष जन्म केली तुझी सेवा ॥२॥
(१३५३)
पंढरीनिवासा सख्या पांडुरंगा ।
करीं अंगसंगा भक्ताचिया ॥१॥
वारंवार तुज लाज नाहीं देवा ।
बोल रे **केशवा** म्हणे नामा ॥४॥ (१३६४)
ऐकोनिया कीर्ति आलों तुजपाशीं ।
निवारीं दुःखासी **केशिराजा** ॥२॥
नामा म्हणे आतां नको पाहू अंत ।
उद्धरीं त्वरित पांडुरंगा ॥५॥ (१३७८)
माझ्या बोबडिया बोला ।
चित्त द्यावें बा विठ्ठला ॥१॥
तान मान नेणें देवा ।
नामा विनवितो **केशवा** ॥४॥ (१४००)
नामा म्हणे करुणा करिसी **केशवा** ।
तूं माझा विसावा पांडुरंगा ॥ ४ ॥ (१४११)
पैल पिकली पंढरी । विठ्ठलरायाची नगरी ॥१॥
केशव खळे दान देतां । नामा झालासे मागता
॥ ३ ॥ (१४१९)
विटेवरी नीट उभा कटीं ठेवुनी कर ।
तों पुंडलिकाचें द्वारीं देखियेला ॥ १ ॥
नामा म्हणे **केशवा** देखियेलें हृदयीं ।
जन्मवरी राही हेंचि मागें ॥ ६ ॥ (१४२०)
देवा आवडसी माझिया जीवा ।
सुखरूप **केशवा** विठ्ठलराजा ॥ ४ ॥ (१४२४)
बाहेरीं भीतरीं पाहातां दिसे एक ।
उभा असे व्यापक पंढरीराव ॥ १ ॥
नामा म्हणे **केशवा** माझें उणें न पाहीं ।
चरणसेवा देई जन्मोजन्मीं ॥ ४ ॥ (१४३८)
भक्तां अंतरंग देतोसी तूं देवा ।
भेटसी **केशवा** पूर्ण स्थिती ॥ ३ ॥
नामा म्हणे विठो अनाथाचा बंधु ।
देई सुखसिंधु मज आतां ॥ ११ ॥ (१४५५)
काय मागूं विठ्ठल धुरे ।
एक तुळशीदल पुरे ॥ १ ॥
कारण तेंचि मागितलें ।
नामया **केशवाचें** प्रेम दिले ॥ ११ ॥ (१४५८)
स्फुंदत स्फुंदत नामा उभा महाद्वारीं ।
दृष्टि पायांवरी विठोबाच्या ॥ १ ॥
देखोनि **केशवें** उभारिल्या बाहे ।
पालवीतु आहे **पीतांबरें** ।। २ ॥ (१४७८)
भक्त पुंडलिकें असंसी उभा केला ।
त्याचे नि रागें मजसी धरिला अबोला ॥ १ ॥
नामा म्हणे **केशवा** तूं जाणतोसि मातें ।
उफराटें पाहोनि मिळतों मी तूतें ॥४॥ (१५०४)
प्रेमाचे पाण्याने प्रक्षाळीन तुज ।
आत्मस्वरूप निज पांडुरंगा ॥ २ ॥
धूप दीप आर्ती ओवाळीन तुज ।
एक **केशवराज** सकळ सिद्ध ॥ ५ ॥ (१५२५)
एकें खेपें पैं लाभ झाला ।
आम्हां पंढरीनाथ भेटला ॥ २ ॥
तुझा दास मी वाणिया भला ।
नामा **केशव** चरणीं विनटला ॥ ४ ॥ (१५४०)
केशवापरते देव आणिक आहेती ।
ऐसें श्रुति स्मृति बोलतील ॥ १ ॥
तरी ते शब्द झणीं कानीं हो पडती ।
पाखांडी म्हणती सहावें तें ॥ २ ॥
इंद्रियांसि तुम्ही करारे जतन ।
भजावा निधान श्रीविठ्ठल ॥ ३ ॥ (१६१५)
नव्हे हे सुटिका हा बोल लटिका ।
केशवासी एका भजकारें ॥ २ ॥
होतील त्या मुक्ती पुरतील त्या आर्ती ।
चरण हे चित्तीं विठ्ठलाचें ॥ ३ ॥
नामा म्हणे सर्वांभूतीं **केशव** देव ।
ऐसा धरीं भाव भजनशीळ ॥ ४ ॥ (१६३३)
क्रिया कर्म धर्म तिहीं केलें सांग ।
जिहीं पांडुरंग देखियेला ॥ १ ॥





त्याचिया द्वारींचा झालोंसें सांडोबा ।
म्हणोनि **केशवा** पढिये नामा ॥ ६ ॥ (१७३१)
अवघे पूर्ण बोधें भावें प्रेमें प्रीती ।
ध्यानीं गीतीं गाती **केशिराज** ॥ ५ ॥
अवघा हा विठ्ठल भागूं दिनराती ।
बोळगें किंकर वृत्ति नामा त्यासी ॥६॥ (१७४२)
अठ्ठावीस युगें उभा ठेला द्वारीं ।
पुंडलिकावरी ठेवुनी लक्ष ॥१॥
नामा म्हणे **केशव** उदाराचा राव ।
सेवा चरणीं ठाव देई आम्हां ॥६॥ (१७५४)
काय सांगो तुझी करणी नारायणा ।
वेद पारायणा केशिराजा ॥३॥
वेचाळिसासहित जातील वैकुंठा ।
नामा म्हणे भेटा विठ्ठलदेवा ॥७॥ (१७५६)
नामा म्हणे घेई विठ्ठल कुळ देवो ।
सर्व हाचि भावो **केशव** ऐसा ॥४॥ (१७६०)
नामा विनवी **केशवाचा** ।
वेगीं विठोबाचा पंथ धरा ॥६॥ (१७९३)

ज्या अभंगांत केशव हें नांव विठ्ठलाला उद्देशून असल्याचा स्पष्ट निर्देश आहे असेच वर दिले आहेत. परंतु विठ्ठलाला उद्देशून असलेले **केशव, केशवराज** किंवा **केशिराज** अशा नांवाचे आणखीही शेकडो अभंग आहेत ते विस्तारभयास्तव दिले नाहींत. उदाहरणार्थ --

केशवाचें प्रेम नामयाचि जाणे ।
नाम्या हृदयीं असणें **केशवातें** ॥ १ ॥
नामा तो **केशव केशव** तो नामा ।
अभिन्नत्व आम्हां **केशवासी** ॥ २ ॥
नामा म्हणे **केशवा** दुजेपण नाहीं ।
परि प्रेम तुझ्या ठायीं ठेवियेलें ॥ ३ ॥ (९७९)

'केशव' या नांवांबरोबर इतर विष्णूच्या चोविसही नामांचा निर्देश केलेलाही अभंग सांपडतो :

केशव नारायण हा जप आमुचा ।
सर्व हा मंत्राचा आत्माराम ॥१॥
माधव गोविंद सर्वशास्त्रीं आहे ।
उभारूनिया बाहे वेद सांगे ॥२॥
नामा म्हणे ते मूर्ति पंढरीये गोमटी ।
नामें उठाउठी भेटी देती ॥१५॥ (८५६)

इतर नांवाने क्वचित विठ्ठलाला संबोधले असले तरी **केशव, केशवराज, केशिराज** ह्या नावाचे निराळेंपण स्पष्ट जाणवते.

साधारण मोजदाद केली असता उपरिनिर्दिष्ट उल्लेखांखेरीज या नामनिर्देशांची संख्या नामदेवाच्या नांवावर असलेल्या अभंगात पुढील प्रमाणें आहे : **केशव — १५७ केशवराज — ६ केशिराज — ४४**

नामदेवाच्या गाथ्यांत जें 'नामदेवचरित्र' आहे, त्यांत एकदा राजाई पैशाच्या अडचणीत आहे हे पाहून **केशवशेटीच्या** रूपानें विठ्ठल नामदेवाला द्रव्यसाहाय्य करते झाले असे म्हटले आहे:-

ऐसी भक्तकांता मनीं वाहे चिंता ।
काय झाला करिता पंढरीराव ॥६॥
वेष वाणियाचा सवें बैल द्रव्याचा ।
म्हणे नामा आमुचा केउता गेला ॥७॥

नामदेवाच्या गैरहजिरींत बैलावर टाकलेली गोणी त्याच्या घरी टाकून पंढरीराव म्हणाले,

नाम पुसेल तरी **केशवशेटी** सांगावें ।
लागेल तितुकें वेचावें हें द्रव्य ॥१३॥

नामदेवाच्या कुटुंबातील मंडळीच्या नावावरदेखील काही थोडेच अभंग उपलब्ध आहेत, त्यात देखील **केशवाचा** विठ्ठल या अर्थी नामनिर्देश सापडतो—

नामदेवाची आई गोणाई :--

एवढा हा दान कशाने विसरेन ।
देई कृपादान पांडुरंगा ॥ ४ ॥
विघडले पाडस करीं एके ठायीं ।
विनवीते गोणाई **केशवराजा** ॥५॥ (१००८)

नामदेवाची दासी जनी :--

पंढरीच्या पेठें मांडियलें पाल ।
मनगटावर तेल घाला तुम्ही ॥ ३ ॥
जनी म्हणे देवा मी झालें येसवा ।
रिघालें **केशवा** घर तुझें ॥ ४ ॥

नामदेवाचा मुलगा नारा :—

नारा म्हणे शरण आलों **केशिराजा** ।
ऐसा भाव माझा करी गा वेगीं ॥६॥ (२४४५)
नारा म्हणे अससी माझिया जिव्हाळा ।
सुखरूपा विठ्ठला **केशिराजा** ॥ ४ ॥ (२४४८)
सरले संकल्प विकल्प ।
हृदयीं देखिले विठ्ठलरूप ॥ ४ ॥
शून्य जाले भावाभाव ।





अवघा आतुडला **केशव** ॥ ५ ॥
नारा म्हणे नामयाचा ।
मज विश्वास नामाचा ॥ ६ ॥ (२४५७)

नामदेवाचा दुसरा मुलगा गोंदा –

नामयाची माता काय म्हणे देवा ।
मज तूं **केशवा** कोपूं नको ॥ १ ॥
नामा विठ्ठलासी नाहीं द्वैतपण ।
धरीत चरण गोंदा म्हणे ॥ ९ ॥ (२४६६)
पंढरीचा वाणी झाला **केशवशेट** ।
लावियेला मूठ ढवला नंदी ॥ २ ॥
नामा पाही तंव वराईची गोणी ।
दुःखी जाहला मनीं गोंदा म्हणे ॥ (२४७०)
(या आख्यायिकेचा निर्देश मागें आलाच आहे).

नामदेवाचा तिसरा मुलगा विठा –

नामयाचा विठा बोल नाहीं विसरला ।
केशव उभा केला भक्तिसुखें ॥ ४ ॥ (२५१६)
नामयाचा विठा म्हणे **केशवराजा** ।
मी दाईज तुझा वाटेकरी ॥४॥ (२५१८)
विठा **केशवाचा** नटू ।
बोल कळिकाळासी धटू ॥६॥ (२५१९)
देवानी जाय कां घेवोनी जाय ।
आतां न सोडी पाय **केशवाचे** ॥२॥
वेठहारा सन्निधी पुंडलीक लोभा ।
विठा म्हणे उभा तेणें केला ॥४॥ (२५२१)
मी तुझा अंकिला अगा पंढरीनाथा ।
ब्रीद आपुलें आतां साच करीं ॥१॥
विठी म्हणे मज देईं चरणसेवा ।
आणिक **केशवा** न मागें कांहीं ॥४॥ (२५२३)
स्वर्गीचे ठेवणें उमगिलें तेणें ।
केशवनाम नाणें अगणित ॥ ५ ॥
विठा म्हणे देवा तें प्रेम पायीं ।
न मागतां देईं **केशीराजा** ॥ ७ ॥ (२५२४)
तुझी सेवा देईं तुझी सेवा देईं ।
तुझी सेवा ठेईं श्रीविठ्ठला ॥ २ ॥
विठा म्हणे **केशवा** नको हा संसार ।
तुझे चरणीं अभ्यंतर ध्यान देईं ॥ ३ ॥ (२५२७)

नामदेवाचे एक परमस्नेही परसा भागवत यांच्या नांवावर असलेल्या अभंगातही विठ्ठल या अर्थी केशव हा वारंवार नामनिर्देश येतो. उदाहरणार्थ—

तैसें **केशवाचें** प्रेम नामदेव जाणे ।
तेथील अनुभव परसा म्हणे ॥ ५ ॥ (२५७५)
नामा आणि **केशव** एकचि जाणावे ।
परसा भागवत बोलिला स्वभावें ॥६॥ (२५७७)
पैल मेळा रे कवणाचा ।
नामा येतो **केशवाचा** ॥ (२५८१)
विष्णुदास नामा **केशवीं** रंगला ।
देव आत्मा झाला म्हणे परसा ॥७॥ (२५८२)

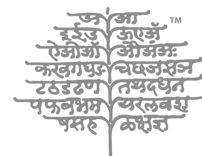
नामदेवानंतरच्या इतर वारकरी संतांच्या अभंगांत पुढें केशव किंवा केशिराज हे **नामनिर्देश** कमीकमी पुढें होत जातात. विस्तारभयास्तव ते सर्वच येथें देतां येणें शक्य नाहीं; पण मूळ कवि-नामनिर्देशक चरण न देतां निवडक कांहीं खालीं उद्धृत करतो :–

निवृत्तिनाथ :–

निवृत्ति जपतु अखंड नामाळी ।
हृदयकमळीं **केशीराज** ॥ (१९)
द्वेषचेष्टा या अभिमानभाजा ।
सांडूनियां भजा **केशवासी** ॥ (७२)
विठ्ठल सधर भिवरा तें नीर ।
नाम निरंतर **केशवाचें** ॥(२४८)
विश्व हें तारिलें नामचि पिकलें ॥
केशवीं रंगलें मनहेतु ॥४॥
निवृत्ति विठ्ठल सेवितु सकळ ।
दिनकाळफळ आत्माराम ॥५॥ (२८०)
सम शेज वाज सम **केशीराज** ।
सम तुष्टे भोज आत्मराज ॥ (२९८)
श्यामाची श्यामशेज वरी निजतेज ।
विराजे सहज **केशीराजे** । (३०१)

ज्ञानेश्वर–

जीवाचिया जीवा प्रेमभावाचिया भावा ।
तुजवांचूनि **केशवा** आनू नावडे ॥ १ ॥
सौभाग्य सुंदरु लावण्यसागरू ।
बाप रखुमादेवीवरू श्री विठ्ठलु ॥ २ ॥ (१९७)
केशवनामसार विठ्ठल उच्चार ।
नाम निरंतर हृदयीं वसे ॥ (३३३)
आला पुंडलिक भक्तराज ।
तेणे **केशव** बोळला सहज ॥ (४२७)





ज्ञानदेवा बीज विठ्ठल **केशीराज** ।
नव्हे हें नवल चोज प्रत्यक्ष हरी ॥ (५४५)
बुद्धीचें वैभव अन्य नाही दुजें ।
एक्या **केशीराजें** सकळ सिद्धी ॥ (५६०)

सोपानदेव-

राम कृष्ण मूर्ति या पूजीतसे भावें ।
सर्व तुवां व्हावे **केशीराजा** ॥ (३९)

मुक्ताबाई

मुक्ताई दिवस अवघा हृषीकेश ।
केशवेंविण वास शून्य असे ॥ ४॥
निर्गुणीची सेज सगुणाची बाज ।
तेथें **केशिराज** पहुडले ॥ (२५)

चोखा मेळा

चोखा म्हणे लोटांगणीं जाऊं ।
नामदेव पाहूं **केशवाचा** ॥ (७)

नरहरि सोनार

परोपकार कांहीं केला देवा ।
सद्‌गुरु **केशवा** हृदयीं ध्यावा ॥ (६)

सेना न्हावी

जावोनि सेना निवांत बसला ।
केशवराजा शरण रिघाला ॥ (४)
हेंचि मागतों **केशवा** । नित्य राहाणें मजपाशीं ॥
'(८६)

एकनाथ

एकनाथ यांच्या गाथ्यांत विठ्ठलाला उद्देशून पुष्कळ अभंग आहेत; पण **केशव** किंवा **केशिराज** असा नामनिर्देश विठ्ठलाला योजून केलेला मला आढळला नाहीं. एका अभंगांत मात्र, चोवीस नामांवर अभंग लिहितांना त्यापैकी पहिलेच जे **केशव** नाम त्यावर पुढील अभंग लिहिला आहे—

नाम पाठ **केशव** वदा नित्य वाचे ।
सार्थक देहाचें सहजासहज ॥ १ ॥
आठवी **केशव** आठवी **केशव** ॥
ठेवीं हूं भाव केशवचरणीं ॥ २ ॥
जनार्दनाचा एका **केशवीं** विनटला ।
प्रेमें तो दाटला हृदयामाजीं ॥ ३ ॥ (८१६)

असेच इतर तेवीस नामांवर अभंग देऊन **पंचविसावे** नाम ' विठ्ठल ' असे तो म्हणतो :—

नामपाठ **विठ्ठल** पंचविसावा वाचे ।
सार्थक जन्माचें झालें झालें ॥ (८४०)

अशाच अर्थाचा आणखी एक अभंग आहे:—

पंचविसावा श्रीविठ्ठलू ।
चोविसां वेगळा तयाचा खेळू गे माय ॥ १ ॥
तो पुंडलिका कारणें येथवरी आला ।
उभा उगा ठेला विठेवरी गे माय ॥ २ ॥

तुकाराम –

भागवत धर्माच्या इमारतीचा ज्यानें पाया रचिला त्या नामदेवापासून तिच्या उभारणीस हातभार लावणाऱ्या निरनिराळ्या संतांच्या केशवविषयक निर्देशांची पाहाणी केली. आता तिच्यावर कळस चढविणाऱ्या तुकारामाच्या अभंगांत काय उल्लेख सांपडतात ते पाहू :–

कन्या सासुऱ्यासि जाये ।
मागें परतोनी पाहे ॥१॥
तैसें जालें माझ्या जिवा ।
केव्हां भेटसी **केशवा** ॥ (२६६)
तुका चालवितो कावडी ।
प्रवृत्ति निवृत्ति चोखडी ।
पुढती पुढती अधिक गोडी ।
भरुनि **कळस** भचन आवडी
केशवदास नटतसे ॥ (४५१)
आतां मज ऐसें करीं गा देवा ।
कांहीं घडे तुझी चरणसेवा ।
तुका विनवीतसे **केशवा** ।
चालवीं दावा संसारें ॥ (६१६)
मना तेथें धांव घेईं ।
राहें विठोबाचे पायीं ।
तुका म्हणे जीवा ।
नको सोडूं या **केशवा** (७५३)
हेची तुझी पूजा । आतां करीन **केशीराजा** । (७५०)
संती **केशीराज** सांधियेला ॥ (८७८)
विचारावें मनीं **केशीराजा** । (९७६)
तुका म्हणे जन अव्हेरितें भज ।
तरी **केशीराज** सांभाळिता ॥ (१०००)
आतां दाखवा दाखवा ।
मन पाउलें **केशवा** ॥ (१६३३)
कासियानें पूजा करूं **केशीराजा** । (१७२९)

पंडित ए. शं. महाराज

भट्ट लोल्लट : एक भूमिका (उत्तरार्ध)

लोल्लटाच्या सर्व विवेचनाचा गाभा चौथ्या परिच्छेदात आहे, असे आम्हाला वाटते. त्या परिच्छेदाचा सूक्ष्मपणे विचार करूनच लोल्लटाच्या प्रतिपादनाचा अर्थ नीटपणे समजून घेता येईल; असे आमचे मत आहे. चौथ्या परिच्छेदातील महत्वाचा मुद्दा असा की रस दोन्ही ठिकाणी आहे; अनुकार्याच्या ठिकाणी आणि अनुसंधानबलाच्या योगाने अनुकर्त्याच्या ठिकाणी. ह्यांपैकी मुख्यवृत्तीने रस कुठे आहे ? तो मुख्यत्वेकरून अनुकार्यगत आहे, अशी भूमिका हेमचन्द्रात आहे. "मुख्यया वृत्त्या रामादौ इव" हे स्पष्टीकरण मूळ अभिनव-भारतीतच असावे; असे गायकवाड प्रतीच्या संपादकांना वाटते. पण त्यांना अभिनव भारतीच्या मूळ हस्तलिखित प्रतींत तसा उल्लेख आढळत नाही, म्हणून ते स्पष्टीकरण कंसात घालतात. डॉ. डे. यांनी हे स्पष्टीकरण गाळलेले आहे. हस्तलिखितात आधारभूत नसणारे पाठ स्वीकारण्याची आमचीही तयारी नाही; आणि असे स्पष्टीकरण स्वीकारण्याची गरजही नाही. अनुकर्ता–अनुकरण करणारा असे म्हणताच ज्याचे अनुकरण केले जाते तो मुख्य होतो. त्याच्या ठिकाणी असणारा रस मुख्य वृत्तीचा होतो. अनुकार्य, अनुकर्ता ह्या शब्दातच गौण-प्रधानभाव आहे. पैकी अनुकर्त्याच्या ठिकाणी रस अनुसंधानबलाच्या योगाने आहे. अनुकार्याच्या ठिकाणी रस स्वयंसिद्ध आहे असे म्हणताच रस मुख्य वृत्तीने अनुकार्यगत होतो. हेमचन्द्रातील स्पष्टीकरण मुळातीलच आशय स्पष्ट करीत आहे; हे समजावून देत आहे. ह्या ठिकाणी 'अनुकार्य' ही कल्पना प्रथम निश्चित करून घेतली पाहिजे. परंपरेच्या टीकाकारांनी रामाचा उल्लेख केला आहे. आपणही हेच उदाहरण घेऊ. आपणासमोर अनेक राम उभे आहेत : (१) अयोध्येत जन्माला आलेला दशरथ पुत्र राम ही लौकिक व्यक्ति. हा पहिल्या गटात असणारा एकमेव राम. (२) देशकाल निबद्ध असणारी ही व्यक्ति पुढे पुराणकथांच्या मधून येते. वाल्मीकींच्या रामायणात, इतर अनेक रामायणात व भागवत महाभारत धरून अनेक पुराण व उपपुराणांतून ही कहाणी येते– पुराणे हा इतिहास म्हटला तर ही रामाची अनेक चरित्रे यातून येणारे इतिहास-चरित्र गटात असणारे अनक राम. (३) ह्या खेरीज रघुवंशासारख्या काव्यातून भास-भवभूतीच्या नाटकातून येणारे काव्यगत पात्र असणारे अनेक राम आहेत. (४) आणि नाट्यप्रयोगात उभा असणारा प्रयोगगत राम म्हणून उभा असणारा नट. स्थूलपणे आपणासमोर असणारे राम चार गटात विभागता येतील. पैकी अनुकर्ता हा नट आहे. ह्यावर सर्वांचेच एकमत आहे. पण अनुकार्य कोणते ?

कित्येकदा अनुकार्य म्हणून लौकिक व्यक्तीचा निर्देश केला जातो; व त्या अनुसार लोल्लटावर अनेक आक्षेप घेतले जातात. एक तर अनुकरण करणारा नट फक्त काव्यगत (नाटक गत) पात्राचेच अनुकरण करू शकतो. लौकिक व्यक्तींचे अनुकरण करू शकत नाही. प्रत्यक्षातला दुष्यन्त कसा वागला ते एक ईश्वरच जाणे पण महाभारता-तील दुष्यन्त जे बोलतो तेही नट बोलण्यास मोकळा नाही. भासाच्या नाटकातील वाक्ये भवभूतीच्या नाटकात काम करणारा नट त्या प्रयोगात बोलू शकणार नाही. नट फक्त काव्यगत पात्र ह्या गटातील केवळ एकाचे अनुकरण करू शकतो; व ते म्हणजे ज्या नाटकाचा प्रयोग चालू आहे त्या नाटकातील पात्राचे. दुसरे म्हणजे नाटकात कल्पित पात्रे असतात, असू शकतात. लोल्लटाच्या समोर भवभूतीचे मालतीमाधव असण्यास काहीच हरकत नसावी. पण भवभूति बाजूला ठेवला तरी नाट्य-शास्त्र तर समोर ठेवणे भाग आहे. नाट्यशास्त्रातच कल्पित पात्रांचा उल्लेख आहे. भाण प्रहसनासारख्या

अनुक्रमणिका





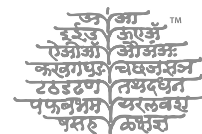
रूपकप्रकारात पात्रे कल्पितच असतात. अशा प्रसंगी अनुकरणासाठी लौकिक व्यक्ति अस्तित्वातच नसते. बहुतेक टीकाकारांनी अनुकार्य म्हणून काव्यगत पात्रच गृहीत धरले आहे. स्पष्टपणे तसा उल्लेखही केला आहे. मग बहुमान्य असणारा मुद्दा इतक्या स्पष्टपणे–विस्ताराने मांडण्याचा अट्टाहास आम्ही काय म्हणून करीत आहो ? त्याचे कारण हे की अर्थ लावताना टीकाकार काव्यगत पात्र असा अर्थ लावतात; पण आक्षेप घेताना लौकिक व्यक्ति म्हणून आक्षेप घेतात.

आक्षेपक विचारतात– रामाचे अनुकरण कसे करणार ? तो तर हजारो वर्षे पूर्वी होऊन गेला. देव, गन्धर्व, पिशाच, राक्षस ह्यांचे अनुकरण कसे करणार ? ते कुणी पाहिलेले आहेत ? हे आक्षेप अप्रस्तुत आहेत. कारण अनुकरण लौकिक व्यक्तीचे नसून काव्यगत पात्रांचे आहे. काव्यातील देव, गन्धर्व, पिशाच, राक्षस, सर्प, पशु, पक्षी इतर प्राणी जर पात्र असतील तर त्या ठिकाणी मानवासारखा अभिनय करावा; हे नाट्यशास्त्रच सांगते. त्यामुळे त्यांना कुणी पाहण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. आता ह्या ठिकाणी 'लौकिकत्वात्' या आक्षेपाला अर्थ रहात नाही. व्यंजनावादापूर्वी लौकिक–अलौकिक हा मुद्दा उपस्थित झालेला नव्हता. आनन्दवर्धना पूर्वीचे सारेच जण वाङ्मयव्यवहार लौकिक समजत असत. पण हा फरक केवळ शाब्दिक आहे. कालिदासाच्या दुष्यन्ताला लौकिक म्हटले काय ? अगर अलौकिक म्हटले काय ? अथवा अनुकरण म्हटले काय ? काव्यगत पात्र हे देशकाल-निबद्ध, मर्त्य, लौकिक पात्र नव्हे.

भट्ट तौताने म्हटले आहे की काव्यांत–नाटकांत अनुकरण नसते तर तो तत्सदृश अनुव्यवसाय आहे. ह्या आक्षेपांतही आता फारसा अर्थ उरत नाही. कारण नाट्यातील अनुकरणाला नाट्य-धर्मीच्या परंपरांच्या मर्यादा आहेत. त्याबाबत नाट्य-शास्त्रांतच सूचना आहेत. अभिनयाला अनुकरण म्हटले काय, अनुव्यवसाय म्हटले काय, दोन्ही शब्दांचा आता अर्थ तोच होतो. लौकिक जीवनाचे लौकिक अनुकरण लोल्लटाला अभिप्रेत असते तरच तौताच्या आक्षेपाला अर्थ होता; आता शब्द कोणता वापरावा इतकाच प्रश्न उरतो. नाट्यशास्त्रात अनुकरण व अनुव्यवसाय दोन्ही शब्द आहेत. फक्त पहिला अधिकवेळा वापरला गेला आहे इतकेच. दोन्ही शब्दांत घटक म्हणून "अनु" आहेच. अनुव्यव-सायसुद्धा स्वतन्त्र नसतो. आणि अनुकरण सुद्धा सदृश दिसले तरच नाट्यांत त्याला अर्थ असतो.

जेथे लिखित स्वरूपात नाटक नाही तेथे अनु-करण कोणाचे ? असा प्रश्न येथे विचारला जाईल. त्याला उत्तर "इतिवृत्ताचे" असे आहे. परंपरेने कथानक चालत आलेले असतेच. नाटकमंडळीला आपापले संवाद ठरवून घ्यावे लागतात. पण कोठेही लौकिक व्यक्ति अनुकर्ता असू शकत नाही.

ह्या अनुकर्ता आणि अनुकार्य विभागणीचे रहस्य टीकापरंपरेत विचारात घेतलेले दिसत नाही. लोल्लट आणि शंकुक ह्यांच्या विवेचनात ही विभा-गणी स्पष्ट आहे. काव्यपरंपरेने विचार करणा-ऱ्यांना ह्या विभागणीचे महत्त्व मानण्याची गरज नव्हती. अभिनव गुप्तोत्तर काळात तर या विभा-गणीचे स्वरूपच नजरेआड झाले आहे. कारण सर्व विचार काव्यपरंपरेतून होतो. "अनुकर्ता" ही भूमिका व्यापकपणे समजून घेतली पाहिजे. फक्त दुष्यन्ताचे काम करणारा नटच अनुकर्ता नाही. शकुन्तला, कण्व, गौतमी हीं कामे करणारे नटही अनुकर्ते आहेत. आणि हे फक्त पात्रांनाच लागू नाही. ही कल्पना त्याहून व्यापक आहे. दुष्यन्त–शकुन्तलेची भेट कण्वांच्या आश्रमात होते. नाट्यप्रयोगात आश्रमाचे अनुकरण पडदे व देखावे ह्यांना करावे लागणार. म्हणजे सगळा नाट्यप्रयो-गच अनुकरणरूप आहे. हे नाट्यप्रयोगाचे अनुकरण-रूपत्व लोल्लटाला व शंकुकाला अभिप्रेत आहे. दोघानांही काव्यगत पात्रे अनुकार्य म्हणून अभिप्रेत आहेत. दोघानांही रस मुख्यवृत्तीने अनुकार्यगत म्हणून मान्य आहे. लोल्लट समजून घेताना, अनु-कार्यगत म्हणून विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी, स्थायी हा एक गट विचारांत घेतला पाहिजे व अनुकृति म्हणून विभावादि हा दुसरा गट विचारात घेतला पाहिजे. अशा दोन जोड्या समोर ठेवून लोल्लटाचा विचार झालेलाच दिसत नाही.





हा विचार नाटचशास्त्रातील दोन शब्द नजरे-समोर ठेवून केला पाहिजे. ते दोन शब्द अनुभाव आणि अभिनय असे आहेत. नाटचशास्त्रांत ठिक-ठिकाणी 'अनुभावांचा अभिनय करावा,' 'अभि-नयाने अनुभाव दाखवावेत' अशा सूचना आहेत. येथेच खरा प्रश्न निर्माण होतो. पैकी शकुन्तलेला जे रडू येते त्यावेळी तिच्या डोळचांतील अश्रू हे अनुभाव आहेत. कारण ते भावांचे अनुसरण करीत आहेत. भावजन्य आहेत. पण शकुन्तलेचे काम करणाऱ्या नटीच्या डोळचांत जे अश्रू उभे आहेत तो मात्र अभिनय आहे. 'नाटचार्थ प्रेक्षकांच्या पर्यन्त घेऊन जातात म्हणून त्यांना अभिनय म्हणावे,' असे नाटचशास्त्रात स्पष्टीकरण आहे. नाटचप्रयोगात नट नटीच आहेत. त्यांचे ठिकाणी रतीचाही उदय संभवत नाही; शोकाचाही उदय संभवत नाही; हे सर्वमान्य आहे. हा मुद्दा लोल्लटाच्या खंडनात उपस्थित करणे, हाच लोल्लटावर अन्याय आहे. कारण हा लोल्लटालाही मान्य असणारा मुद्दा आहे. कारण तो नाटच अनुकरणरूपच मानतो. पण अशोकवनातील सीतेचे काय समजावे? सीतेचे काम करणारी नटी अभिनय करीत आहे. पण काव्यगत पात्राचे काय? काव्यगत सीता शोक करीत आहे की अभिनय करीत आहे? दुष्यन्ताला पाहून शकुन्तलेच्या ठिकाणी रती उत्पन्न झाली की तिने रतीचा अभिनय केला? या प्रश्नाचा विचार लोल्लटाच्या आक्षेपकांनी केलेला दिसत नाही. येथे लौकिक अलौकिकाचा प्रश्नच अप्रस्तुत आहे. काव्यातील दुष्यन्त-शकुन्तला, त्यांचे भाव, ते जग, सगळेच अलौकिक म्हटले तरी काय? त्या जगातील शकुन्तलेच्या ठिकाणी रतीची उत्पत्ति मान्य केल्याशिवाय गत्यन्तर नाही. अभिनवगुप्तांनी ह्या प्रश्नाचा व या दोन पातळीचा विचार केलेला नाही. ते अलौकिक पक्षालाही कुठे तरी उत्पत्ति मानणे भाग आहे. त्याशिवाय अभिव्यक्ति कशाची करणार?

आता लोल्लटाची भूमिका ह्या सन्दर्भात नव्याने समजून घेतली पाहिजे. लोल्लट ज्यावेळी 'स्थायी विभावांनी उत्पन्न केला जातो' असे म्हणतो त्यावेळी हे विवेचन अनुकार्यगत आहे. कण्वाच्या आश्रमात सख्यांसमवेत वेलींना पाणी घालणारी शकुन्तला पाहून–ह्यात आलंबन उद्दीपन विभाव ह्यांचा समावेश झाला–दुष्यन्ताच्या मनात रतीचा उदय झाला. अनुकार्यगतत्वाने उत्पत्ति मानल्याविना दुसरा पर्यायच नाही. शंकुक नाटच अनुकरणरूप मानतो. रस मुख्यत्वे अनुकार्यगत मानतो व अनुमित स्थायीला रस मानतो. शंकुकाच्या भूमिकेतील ढोबळ विसंवाद आता स्पष्ट होईल. नाटचप्रयोगात विभावादींनी स्थायी अनुमित होईल. पण अनुकार्य-गतत्वाने रतिभाव सिद्धच मानला पाहिजे. ही सिद्ध रति अनुमित होते ही अनुकरणगत प्रक्रिया आहे. एक तर पूर्वसिद्ध रति हीच अनुकार्यगतत्वाने रस होते असे शंकुकाने म्हटले पाहिजे. किंवा रस अनुकरणरूपच असतो. अनुकर्त्यातच असतो; अनुकार्यगत नसतो. असे तरी म्हटले पाहिजे. नाटचप्रयोगात अनुकरणरूप असणारे विभाव जर लिंग म्हणावयाचे तर मग अनुकार्यगत मूळ विभाव काय म्हणावयाचे? अनुकरणरूप विभाव लिंग असलेच तर अनुकार्यगतांचे असणार. अनुकार्यगत विभावाचे काय? शंकुकानेही रस मुख्य वृत्तीने अनुकार्यगत मानला आणि अनुकार्य अवस्थेत रति स्थायी मानला हे विचारात घेतले तर शंकुकाच्या सर्व नैय्यायिक खटाटोपाचा अर्थ फार साधा व सामान्य होतो. तो अर्थ असा आहे :– अनुकरणरूप नाटचप्रयोगाच्या आधारे प्रेक्षकांना अनुकार्यगत काव्यार्थ–नाटचार्थ ज्ञात होतो. पैकी अनुकार्यगत अर्थ अनुमित म्हटला तर अनुकरण हे लिंग म्हटले पाहिजे. अनुकरणाला "लिंग" म्हणणे यापेक्षा शंकुकाने अधिक काहीही केलेले नाही पण ह्यामुळे लोल्लटाच्या उत्पत्तिपक्षाचे खंडन कसे होणार?

शंकुक सोडला तर भट्टनायकाच्या साधारणी-करणापूर्वी आणि अभिनवगुप्तांच्या अलौकिक व्यापारामध्ये कोठे तरी उत्पत्ति मानणे भाग पडते. अनुकरणात उत्पत्ति आहे असे भट्टलोल्लट म्हणत नाही. अनुकार्यात उत्पत्ति नाही, असे इतर पक्षांना म्हणता येत नाही. अशा वेळी लोल्लटाला बाधित पक्ष म्हणण्यात काय स्वारस्य आहे.

अनुकर्त्याच्या ठिकाणी अभिनय असतो. हा अभिनय म्हणजे अनुकरण होय. हा मुद्दा समजून



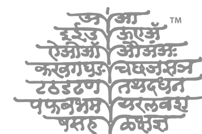


घेण्यासाठी "अनुसन्धानबलात्" ह्याचा विचार केला पाहिजे. लोल्लटावर असा आक्षेपच आहे की त्याने रसिकांना–प्रेक्षकांना नाट्याबाहेर ठेवलेले आहे. ह्या आक्षेपाचा अर्थ काय? लोल्लट रसनिष्पत्ति अनुकार्यगत व अनुकरणगत मानतो. सामाजिकांच्या–प्रेक्षकांच्या मनात तो रसनिर्मिति मानत नाही; इतकाच या आक्षेपाचा अर्थ असेल तर मग हा आक्षेप योग्य म्हणता येईल. पण मग हा आक्षेप नाट्यशास्त्रावर घ्यावा लागेल. कारण नाट्यशास्त्रात रस हा "आस्वाद" नसून "आस्वाद्य" म्हणजे आस्वादाचा विषय आहे. व आस्वाद घेणारे सुमनस प्रेक्षक आस्वाद घेतल्यामुळे हर्षादींना प्राप्त होणारे आहेत. रस—→ त्यांचा आस्वाद—→ हर्षादींची प्राप्ति असे टप्पे नाट्यशास्त्रातच आहेत. भाक्त ज्याप्रमाणे भाताचा आस्वाद घेतात त्याप्रमाणे प्रेक्षक स्थायी भावाचा आस्वाद घेतात; असे नाट्यशास्त्र म्हणते. म्हणून लोल्लट पष्ट स्थायीला, शंकुक अनुमित स्थायीला, आणि भट्टनायक साधारणीकृत स्थायीला रस मानतात.

पण ह्या आक्षेपाला दुसरी बाजू आहे व तीच महत्त्वाची आहे. लोल्लटाच्या नाट्यविवेचनात प्रेक्षक हा तटस्थ–नाट्यबाह्य गृहीत धरलेला आहे असा तो आक्षेप आहे. येथेच "अनुसंधानबल" ह्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ काय? असा प्रश्न निर्माण होतो. नट हा अनुकार्याचे अनुकरण करतो. त्याच्याशी तद्रूप होण्याचा प्रयत्न करतो. ह्या नटाच्या प्रयत्नाला –अभ्यासाला–अनुसन्धान म्हटले तर मग असे म्हणावे लागेल की क्षणभर नट स्वतःलाच राम समजतो; व त्यामुळे जे मूळचे रामाचे भाव ते नटाच्या ठिकाणी उत्पन्न होतात. जसे रामाच्या ठिकाणी पुष्ट होतात तसे नटाच्या ठिकाणी पुष्ट होतात. अशा प्रकारे नटाच्या ठिकाणी रसनिर्मिति होते; असा अर्थ करावा लागेल. हा अर्थ केला की मग प्रेक्षकांना नाट्यात तटस्थ म्हणून स्थान प्राप्त होते. लोल्लटाच्या भूमिकेचा हाच अर्थ गृहीत धरून त्याने प्रेक्षकाला बाहेर ठेवले, असे म्हटले जाते व लोल्लट-खंडन म्हणून नाट्यात प्रत्यक्ष भावनिर्मितीची शक्यता कशी नाही ह्याचे विस्ताराने वर्णन केले जाते हा अर्थ खरा आहे का?

कारण नटाला मी दुष्यन्त आहे इतके समजून वागणे पुरेसे नाही. तर त्याला समोरची नटी शकुन्तलाच असून, पडदे हे उद्यान आहेत असेही वाटले पाहिजे. आणि नटीला पाचव्या अंकात आपण गरोदर आहोत असेही वाटले पाहिजे. मरण हा भाव दाखविताना कुणाला तरी मेले पाहिजे. पण ह्या सगळ्या भूमिकेत एक दोष शिल्लक राहतो तो म्हणजे अनुभाव आणि अभिनय ह्यातील फरक येथे पुसला जातो. जर नटाच्या ठिकाणी रतीची उत्पत्ति मानली तर मग अनुकरणाला काही अर्थच नाही. नट दुष्यन्ताच्या वेषाचे, भाषेचे, भावाचे अनुकरण करतो. हा नट दुष्यन्ताच्या रूपाचे अनुकरण करतो. ह्याचा अर्थच हा की तो दुष्यन्त होत नाही, कारण नाट्यशास्त्रात अभिनय हेच अनुकरण आहे. व त्यात संकेत आहेत. म्हणून येथे अनुसन्धान प्रेक्षकांनी करावयाचे आहे. नट रामरूप समजून नटाच्या ठिकाणी राम प्रेक्षकांनी पहावयाचा आहे. हे अनुसन्धानबल प्रेक्षकांचे असल्यामुळे व प्रेक्षक प्रयोगापुरते नटाला राम समजत असल्यामुळे अनुकार्यात उत्पन्न झालेला रस प्रेक्षकांना अनुकरणात प्रतीत होतो "नटे अनुसन्धानबलात्" ही लोल्लटाची भूमिका नाही. त्याची भूमिका अनुकर्त्यात अशी आहे. हेमचन्द्राचे स्पष्टीकरण सुद्धा "अनुकरण करणाऱ्या नटाच्या ठिकाणी रामरूपाच्या अनुसन्धानबलाने" असे आहे. म्हणजे प्रेक्षक नटाला नट समजून पहात नाहीत. त्याला राम समजून पाहतात. ह्या राम झालेल्या नटाचे ठिकाणी रस नाही. नटाने केलेल्या अनुकरणाचे ठिकाणी रस आहे.

नट हा रामाशी कितीही तद्रूप होवो. जोवर प्रेक्षक त्याला नट समजत आहेत तोवर रसनिर्मिति नाही. तो रामरूपाने आस्वादाचा विषय झाल्याविना रसप्रतीति नाही. म्हणून तर रस मुख्य वृत्तीने अनुकार्यगत मानावयाचा. नटाच्या ठिकाणी भावनिर्मिति गृहीत धरली तर मग दोन्ही ठिकाणी मुख्य वृत्तीच मानली पाहिजे. एकदा रस नटाच्या ठिकाणी नसून अनुकरणाच्या ठिकाणी आहे. अनुकार्याच्या ठिकाणी मुख्य वृत्तीने असणारा रस गौण वृत्तीने अनुकरणाचे ठिकाणी आहे ही भूमिका घेतली की मग अनुसन्धानबल प्रेक्षकाचे मानावे लागते. हे अनुसन्धान प्रेक्षक करीत आहेत अशी शंकुकाची भूमिका आहे. न्यायशास्त्राला अनुसरून तो या अनुसन्धानाला अनुमान म्हणत आहे. जर लोल्लटाचे अनुसन्धान नटगत असते तर



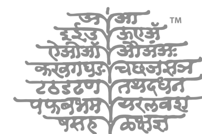


शंकुकाला त्यावर आक्षेप घेणे भाग होते. नट हे विभाव असतात. ते अनुकरण करणारे विभाव लिंगरूप आहेत. त्याला आधारून अनुमान व्हावयाचे. अशा अवस्थेत अनुसन्धानबल नटाचे मानले तर नट अनुकरण करतात इतकेच पुनः सांगितले जाते. नटांनी अनुकरण काय म्हणून करावयाचे ? शंकुकाच्या मतात, विवेचनात प्रेक्षकांना अनुमान करता यावे म्हणून नट अनुकरण करीत आहे. लोल्लटाच्या विवेचनातही प्रेक्षकच अनुसन्धान करीत आहेत. मात्र शंकुकाचे विवेचन नटाकडून रामाकडे जात आहे. अनुमान करण्यासाठी लिंग हे अनुमेयाहून पृथकत्वाने ज्ञात झाले पाहिजेत. धूर हा धूर म्हणून जाणला तरच अग्नीचे अनुमान करता येणार. त्याप्रमाणे नट हा नट म्हणून जाणला— पृथकत्वाने जाणला तरच अनुमान शक्य आहे. लोल्लटाची प्रक्रिया याहून भिन्न आहे. रूपसादृश्यामुळे व अनुकरणामुळे प्रेक्षक नटाला राम म्हणूनच पाहतात. त्याच क्षणी त्याचे नटत्व विस्मृत होते. ही पद्धत रामाचे अनुसन्धान नटावर करणारी आहे.

लोल्लटाने 'नटाच्या ठिकाणी रसभावाचा आवेश होतो' असे म्हटले आहे. ह्या विधानाचा अर्थ 'नटाच्या ठिकाणी रसनिर्मिति होते,' असा करणे बरोबर नाही. कारण त्यामुळे अनुभाव आणि अभिनय यातील फरकच पुसला जातो. रसभावाचा आवेश आणि रसनिर्मिति ह्यात फरक करणे भाग आहे. नट हा भूमिकेशी तद्रूप होत असल्यामुळे काही प्रमाणात नटालाही 'आपण राम आहोत' असे वाटणार. भावांचा अनुभव येणार. मात्र हा काही अंशाचा भाग आहे. त्यामुळे अनुकरण संपणारे नाही. काही नटांना अश्रू डोळ्यात येण्यासाठी भूमिकेशी समरस होणे पुरते; हा नेहमीचा अनुभव आहे. तेच लोल्लट सांगत आहे. लोल्लटाने नटाच्या ठिकाणी हा रसावेश मानल्यामुळे तो प्रेक्षकांना नाट्याबाहेर ठेवतो असे म्हणणे बरोबर नाही.

लोल्लट हा सामान्यपणे मीमांसक मानला जातो. त्याला मीमांसक का मानावयाचे याचे निर्णायक उत्तर मात्र आपल्यासमोर नाही. त्याने जर रामाची भूमिका करणारा नट क्षणभर रामच होतो व त्याचे ठिकाणी रसनिर्मिती होते असे म्हटले असते तर मग 'प्रत्येक ज्ञान सत्यच आहे' या मीमांसकाच्या भूमिकेनुसार लोल्लट मीमांसक मानता आला असता. पण त्याच्या विवेचनात 'नाट्य अनुकरणरूप आहे, सत्य नाही; आणि अनुकरणात रससमुत्पत्ति नाही. प्रेक्षकांना अनुसंधानबलामुळे प्रतीति आहे. गुरुवर्य म. म. यज्ञेश्वरशास्त्री कस्तुरे ह्यांनी मीमांसकाच्या अख्यातिवादाचा उल्लेख या संदर्भात केलेला आहे. मीमांसकांच्या मते जेव्हा भ्रम होतो— दोरीवर साप भासतो; त्यावेळी काय होते ? दोरी जशी खरी तसा सर्पही खराच आहे. फक्त तो ह्या ठिकाणी खरा नाही. खऱ्या सर्पाचे ह्या ठिकाणी स्मृतीमुळे आरोपण होते, असे मीमांसक मानतात. ही अख्यातिवादाची पद्धत येथे उपयोगी नाही, असे आमचे नम्र मत आहे. कारण अनुकर्त्यावर अनुकार्याचे आरोपण होण्यासाठी प्रेक्षकांना अनुकार्य पूर्वज्ञात मानावे लागतात. कल्पित पात्रे पूर्वज्ञात कशी असणार ? शिवाय भ्रम सत्यज्ञानाने भंग पावतो. नाट्य हा भ्रम नव्हे. हा नट असून राम नव्हे हे ज्ञान येथे रसापकर्षक नाही; व लोल्लट नाट्याला भ्रम समजत होता असे मानण्यास काही आधार नाही. ह्या ठिकाणी दोरीवर सर्पाचा आरोप नाही तर दोरी काव्यगत सर्पाचे अनुकरण करीत असल्यामुळे तेथे सर्पाचे अनुसंधान आहे. ह्या अनुसंधानाचे निराकरण सत्य ज्ञान करू शकत नाही.

मग लोल्लट मीमांसक नव्हता काय ? आमचेही मत तो मीमांसक असावा, असेच आहे. मात्र ह्याबाबत निर्णायक पुरावा नाही. त्याने मीमांसेची परिभाषा आपल्या भाष्यात स्वीकारलेली असल्यास आज तो ग्रन्थ अज्ञात आहे. मात्र आजही काही बाबी आपण नोंदवू शकतो. नाट्यशास्त्रात ६ व ७ ह्या अध्यायात सर्व रस व सर्व भाव यांच्या वर्णनप्रसंगी स्थायी व व्यभिचारी, विभावांनी उत्पन्न केले जातात असा उल्लेख आहे. ह्या 'उत्पद्यते' भूमिकेचा लोल्लटाने स्वीकार केलेला आहे. 'स्थायीच रस होतो' अशा अर्थाची अनेक वाक्ये आहेत. ही कल्पनाही लोल्लटाने स्वीकारलेली आहे. व्यभिचारी भाव स्थायीला पुष्ट करतात, ही भर मात्र लोल्लटाची आहे. पण ती मुळाशी सुसंगत असणारी आहे. अनुभाव आणि अभिनय हा



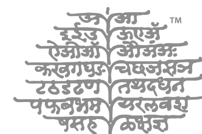


फरक मुळातच आहे. तोही लोल्लटाने स्वीकारलेला आहे; असा एक एक मुद्दा घेऊन आपण विचार करू लागलो तर लोल्लटाने संपूर्ण संहिता स्वीकारून त्याची संगती लावली आहे, असे दिसते. सगळा ग्रन्थ प्रयत्नपूर्वक सुसंगत करून मांडण्याचा लोल्लटाचा हा प्रयत्न पाहिला म्हणजे तो मीमांसक असावा असे वाटू लागते. मात्र सर्व ग्रन्थाचे काळजीपूर्वक भाष्य करणारे विवेचक मीमांसकच असतील असा काव्यशास्त्रात नियम नाही. शंकुक नैय्यायिक आहे, हे स्पष्ट आहे. न्याय-वैशेषिक ह्यांची दिशा एक असते. अभिनव भारतीत एक निराळेच मत सांख्यमत म्हणून आले आहे. सांख्य-योग ह्यांची दिशा एकच असते. ह्यामुळे लोल्लटाची दार्शनिक भूमिका मीमांसक असण्याचा संभव वाढतो.

ह्याचा अर्थ नाटचशास्त्रात नसणारी कल्पना लोल्लटात नाहीच असा मात्र नव्हे. मूळ नाटचशास्त्र सुसंगत करण्यासाठी अशा एखाद्या कल्पनेची भर घालावीच लागते. व्यभिचारी भावांनी स्थायी "पुष्ट" होतो ही पुष्टीची कल्पनाही अशीच भर आहे. 'नाटच हे अनुकरण आहे' ही कल्पना नाटचशास्त्रात आलेली आहे. पण अनुकार्य कोणते ? सामान्यपणे नाटचव्यवहार हा लोकजीवनाचे अनुकरण करतो ह्यांवर दुमत असण्याचे कारण नाही. लोल्लटाची महत्वपूर्ण भर ही की, विशिष्ट नाटचप्रयोगांतील नट विशिष्ट काव्य–नाटचगत पात्राचे अणुकरण करतो, असे म्हणून लोल्लटाने अनुकार्य ही जागा नाटचकाव्याला दिली. पुढे नाटचशास्त्रांत रूपक प्रकारांचे, कथानकांचे वर्णन आहेच त्याच्याशी हे सुसंगत होते. लोकजीवनाचे अनुकरण करण्याचे कार्य नाटककर्त्याकडे सोपवून लोल्लटाने रसविचार काव्यगत पात्र आणि प्रयोगगत अनुकरण इतका मर्यादित केला. ह्या त्याच्या विभागणीमुळे 'मरण' 'निद्रा' 'घात' अनुकार्यगत झाले व त्यांचे फक्त अभिनय प्रयोगगत राहिले. ह्या विवेचनपद्धतीमुळे: (१) नाटचशास्त्रातील 'उत्पद्यते' हा शब्द उपचार न होता त्याची संगति लागली. रसनिष्पत्तीचे सूत्र अनुकार्यगत रसनिष्पत्तीचे झाले (२) "अभिनयैर्दर्शयेत" ह्या भूमिकेची अनुकरणरूप नाटचप्रयोगात संगति लागली. (३) न हि रसादृते ... या सूत्राची संगति प्रयोगांत अशा प्रकारे लागली की अनुकरणरूप असणाऱ्या प्रयोगांतील सारेच अर्थ अनुकार्यगत रसाच्या प्रतीतीसाठी आहेत. ह्या वाक्याची संगती लावण्यासाठी रसांतून भाव ह्या पक्षाचा स्वीकार करावा लागला नाही.

रस प्रामुख्याने अनुकार्यगत आहे. अनुकार्यगतत्वाने विचार करता स्थायीभाव विभावांनी उत्पन्न होतो; व्यभिचारींनी पुष्ट होतो, अनुभावांनी प्रतीत होतो. हा अनुकार्यगत पुष्ट स्थायी म्हणजे रस. ही लोल्लटाची भूमिका आहे. आता ह्या भूमिकेवर लौकिक पक्ष म्हणूनही आक्षेप घेता येणार नाही; आणि शंकुकाने घेतलेला एकही आक्षेप लागू होणार नाही. लोल्लटाचे सारे विवेचन जणु अनुकरणरूप नाटचाला लागू आहे; असे समजून केलेली खंडने आता अप्रस्तुत होतात व लोल्लट हा बाधित पक्ष न राहता अजूनही अबाधितच राहतो. काव्यगत पात्रे म्हणजे तरी काय ? ती कवीच्या अभिव्यक्तीची साधने आहेत, असे म्हणून रसोत्पत्तीचे मूळ ठिकाण कविमन ठरविता येईल किंवा त्याच्याशी समरस होऊन रसास्वाद घेणाऱ्या रसिकमनातच रसोत्पत्ति मानता येईल. पण ह्या दोन्ही बाजूनी होणारा प्रवास लोल्लट मान्य करून त्यामागे जाणारा प्रवास असेल. लोल्लट बाधित समजणारा प्रवास असणार नाही.

लोल्लटाची दुसरी महत्वपूर्ण भर, "भाव ह्या चित्तवृत्ति आहेत," ही कल्पना म्हटली पाहिजे. दि. के. बेडेकरांनी भाव हे चित्तवृत्ति म्हणून प्राचीनांना अभिप्रेत नव्हते असे मत दिले आहे; ते बरोबर नाही. लोल्लट शंकुकांनी भाव चित्तवृत्तिरूपच मानलेले आहेत. अलौकिक पक्षाच्या समर्थकांनी अलौकिक चित्तवृत्तीची भूमिका घेतली. लौकिकवाद्यांनी लौकिकचित्तवृत्तीची भूमिका घेतली इतकेच. नाटचशास्त्राने मात्र भाव हे चित्तवृत्ति मानलेले नाहीत. नाटचशास्त्रातील एकूण ४९ भावांच्या पैकी ८ सात्विक भाव चित्तवृत्ति नाहीत. ३३ व्यभिचारी भावांपैकी मरण, व्याधी, निद्रा हे चित्तवृत्ति असू शकत नाहीत, हे उघड आहे. स्थायी भाव व बहुतेक व्यभिचारी ह्यांची संगति चित्तवृत्ति म्हणून अधिक व्यवस्थित रीतीने लागू शकते हेही तितकेच खरे आहे. पण नाटचशास्त्राने





अनुक्रमणिका

मात्र भावांची व्याख्या चित्तवृत्ति म्हणून न करता ' जे विभावानुभावांनी नाट्यात उत्पन्न केले जातात ते भाव ' अशी केली आहे. एकदा काव्यगत व्यक्तीच्या ठिकाणी रस ही भूमिका घेतली की मग त्या व्यक्तीचा शोकही त्याचीच चित्तवृत्ति मानणे भागच आहे. भाव हे चित्तवृत्ति आहेत ही भूमिका अनुकार्यगतत्वाचाच भाग आहे.

अभिनव भारतीत उल्लेखिला गेलेला वासनात्मक आणि उद्भूत हा मुद्दा नजरेआड करूनही लोल्लटाच्या भूमिकेचा विचार करता येतो; ह्याचा-उल्लेख वर आलेलाच आहे. पण ह्या भूमिकेचा काही अर्थ स्थायी भाव हा काव्यगत व्यक्तीचा भाव ह्या सन्दर्भात लागू शकतो तो असा : विभावांनी उत्पन्न झालेला स्थायी अनुभावांनी प्रतीत होतो व सर्व व्यभिचारी भावांच्या मागे संस्काररूपाने स्थायी असतोच. शंका हा व्यभिचारी भाव अनेक रसात असणार. पैकी शंका हा भाव शृंगाररसात असताना आणि हास्य रसात असताना ह्या भावात फरक कोणता होतो ? श्रृंगाररसात शंकेच्या मागे वासनात्मकतेने रति हा स्थायी असतो तर हास्य रसात याच भावामागे वासनात्मकतेने हास हा स्थायी असतो. सारे व्यभिचारी भावच स्थायीच्या अपेक्षेने निर्माण होतात. लज्जेच्या असूयेच्या मागे रति असला तरच त्या भावांना शृंगारात अर्थ निर्माण होईल. ह्या दृष्टीने " वासनात्मनेह तस्य " वासनात्मकतेच्या योगाने त्याचे म्हणजे स्थायी भावाचे " हा शब्दप्रयोग अर्थपूर्ण ठरतो. व्यंजनात तिखट मीठ हिंग जिरे ह्यांच्या उद्भूत चवी आहेत. त्यातून संस्काररूपाने असणारी पूर्ण व्यंजनाची चव पुष्ट होते, असा आता दृष्टान्ताचा अर्थ करावा लागेल.

नाट्यशास्त्रात स्थायी भाव हे बहुवाश्रय आहेत, असा उल्लेख आलेला आहे बहुवाश्रय आणि स्वामिभूत असणारे स्थायी बहुवाश्रय कसे होतात ? स्वामिभूत कसे होतात ? तर ते सर्व व्यभिचारीच्या मागे वासनात्मक म्हणून उभे राहतात, असे उत्तर लोल्लटाच्या आधारे देता येते. मात्र आता व्यभिचारीभाव हे नुसते व्यभिचारीभाव राहिलेले नाहीत. त्यांची तुलना आता स्फटिकाशी करावी लागेल. कारण ह्या भावांचा अर्थ त्यांच्या मागे वासनात्मक म्हणून स्थायी कोणता आहे ह्या संदर्भात बदलणारा आहे. आणि ह्या विवेचनाला अर्थ आहे. ' स्मित ' हे शृंगार, वीर, अद्‌भुत अशा कोणत्याही रसांत संचार करील. सर्वत्र त्याचा अर्थ एकच आहे काय ? की त्या स्मिताचा अर्थ बदलतो ? बदलतो असे म्हटल्यास त्या मागच्या स्थायीची वासनात्मकता मान्य करावी लागेल.

रस जर मूलतः अनुकार्यगत मानले तर त्यांना नाट्यरस का म्हणावे हा प्रश्न निर्माण होतो. रस जर मूलतः नाट्यप्रयोगगत असेल तर त्याला नाट्यरस म्हणणे जसे अपरिहार्य आहे तसे आता नाट्यरस म्हणणे अपरिहार्य राहिलेले नाही. लोल्लटाच्या नंतरच्या काळात काव्यचर्चा व नाट्यचर्चा एकत्र आल्या व काव्याचा आत्मा ' रस ' मानला गेला. पण लोल्लटाच्या पूर्वीच्या काळातही काव्यचर्चा करणारे रसाचा विचार करीतच असत. भामहाने ' काव्य रसपूर्ण असावे ' असे म्हटले आहे. इतकाच ह्याचा अर्थ नसून ' रामायणही रसपूर्ण मानले जाई.' ' काव्यरस ' हा शब्दच जुना आहे. अशा परिस्थितीतही ह्यांना ' नाट्यरस ' का म्हटले आहे, ह्याचे उत्तर, ते नाट्यप्रयोगात दाखविले जातात म्हणून; असे जर लोल्लटाने मत दिले तर हास्यास्पद वाटण्याचे काहीच कारण नाही. अभिनवगुप्त नाट्य म्हणजेच रस असेही मानतात; व काव्याचा आत्मा रस असेही मानतात. त्यापेक्षा लोल्लटाचे मत जास्त सुबोध असण्याचा संभव आहे. रस हे मुख्यतः अनुकार्यगत आहेत. हे अनुकार्य काव्याचा भाग असतील तर तो काव्यरस आणि नाटकाचा भाग असतील तर नाट्यरस, आणि प्रयोगाचा भाग असेल तर अनुसंधानबलाने प्रतीति, असे लोल्लटाला अभिप्रेत असण्याचा संभव आहे. नाट्यशास्त्रातील रस नाट्यप्रयोगनिष्ठ आहेत. लोल्लटाने तो रस अनुकार्यगत केला. भट्टनायकाने तो साधारण स्वरूपात रसिकगत केला. अभिनव गुप्तांनी कवि–काव्य–प्रयोग–रसिक असा ह्या विचाराचा अखंड संचार प्रतिपादन केला. हे क्रमाने काव्यशास्त्रविचार अधिक व्यापक करणारे टप्पे मानले पाहिजेत.

राजशेखराने लोल्लटाचे एक मत उद्धृत केले आहे व त्यावर आक्षेप घेतला आहे. मत असे आहे :

अनुक्रमणिका





विश्वात असंख्य अर्थ आहेत. त्यापैकी रसवत् अर्थाचे निबन्धन कवि आपल्या काव्यात करतात. राजशेखर म्हणतो– काव्य रसपूर्ण असते हे खरे, पण ते रसपूर्ण का होते ? हा खरा प्रश्न आहे. विश्वातीलच काही अर्थ रसपूर्ण आहेत हे कसे मान्य करावे ? चांगले विषयही काही कवि नीरस करतात; हे तर आपण पाहतोच. राजशेखराच्या ह्या आक्षेपाची 'मार्मिक' म्हणून अनेकांनी भुलावण केलेली आहे. आम्ही लोल्लटाचे जे स्पष्टीकरण देत आहो ते जर बरोबर असेल तर मग राजशेखराने लोल्लटाच्या म्हणण्याचा विपर्यास केला आहे, असे म्हणणे भाग आहे. कवि काव्य निर्माण करतात. ते काव्य रसपूर्णतेने श्रेष्ठ व प्रशंसनीय होते. हा रस काव्यगत पात्राचे ठिकाणी भावनिर्मिति व पुष्टि ह्यामुळे निर्माण होतो. हा काव्यगत रस निर्माण करताना कविविश्वातील असंख्य अर्थ पहात नाही. त्यांपैकी भावजागृतीची स्थळे पाहतो; व त्यांचे अनुकरण करतो असे लोल्लटाला म्हणावयाचे आहे. अर्थातच जे काव्य रसपूर्ण नाही तिथे अनुकरण जमलेले नाही, हे ओघाने आलेच.

व्यंजनाव्यापार ही कल्पना उदयाला आली आणि दृढ झाली की अलौकिक पक्ष व अपूर्वनिर्मितीची भूमिका उदयाला येते, बळकट होते. लोल्लट हा आनंदवर्धनापूर्वीचा लेखक आहे. त्याने लौकिक जीवनात रस आहे अशी भूमिका न घेता रस काव्यगत पात्राच्या ठिकाणी मानला व अलौकिक पक्षाला जे पुढे म्हणता आले ते सर्व साररूपाने म्हणून टाकले. हेच लोल्लटाचे मोठेपण आहे. नट काव्यगत पात्रांचे अनुकरण करतात हे लोल्लट सांगतो. कवि लौकिक जीवनाचे अनुकरण करून नाटक निर्माण करतात. हे लोल्लटाने मान्य केले असते. पण तो म्हणाला असता– कवि अनुकरण करीत असतील. काव्यगत पात्रे काही लौकिक पात्राचे अनुकरण करीत नाहीत. त्यांचे स्थान स्वयंभू आहे. त्यांच्या ठिकाणी मुख्य वृत्तीने रस आहे. लोल्लट जर मीमांसक असेल तर तो काव्यगत पात्रांना भास किंवा छाया न मानता स्वयंसिद्ध मानण्याचा संभव फार. एकदा काव्यगत पात्रे स्वयंभू म्हटली की मग लोल्लट आणि अलौकिक पक्ष ह्याच्यात फारसा फरक रहात नाही.

नरहर कुरुंदकर यांची टीप :–

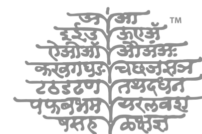
माझे मित्र एकनाथ महाराज ह्यांचा भट्टलोल्लटावरील हा लेख म्हणजे परंपरागत भाष्यपद्धती आणि अर्वाचीन विवेचक दृष्टि ह्यांचा संगम म्हटला पाहिजे. हे विवेचन एकूण लोल्लटाच्या भूमिकेवर तर नवा प्रकाश टाकीलच पण इतर रससूत्रभाष्यकारांच्या स्पष्टीकरणासाठी काही दिशा मोकळ्या करील अशी आशा आहे.

रससूत्राचे जे प्रमुख चार भाष्यकार अभिनव भारतीत आले आहेत त्यांचे म्हणणे समजून घेताना प्रत्येकाची विभावविषयक भूमिका प्रथम समजून घेणे उपकारक होईल असे वाटते. अभिनवगुप्ताच्या भूमिकेत विभाव रसविघ्ननिवारक असून आस्वादक्रियेची उत्पत्ती करणारे आहेत. शिवाय ते रसाभिव्यक्तीचे साधनही आहेत. रस हा रसिकाचा अलौकिक अनुभव म्हटल्यानंतर जे विभाव आस्वादाची निष्पत्ती करतात ते रसाभिव्यक्तीचे साधन असणारच. भट्टनायकाच्या भूमिकेत विभाव हे साधारणीकरण आणि भावकत्व ह्या दोन क्रिया संपन्न करणारे आहेत. शंकुकाच्या भूमिकेत विभाव हे लिंग म्हणजे ज्ञापक आहेत, म्हणजेच अनुमानांचे आधार आहेत. ह्या तीनही भाष्यकारांच्या भूमिकेत विभाव हे फक्त नाट्यातच आहेत, नाट्याबाहेर नाहीत.

ही भूमिका नाट्यशास्त्राला संमत आहे का ? ही भूमिका रास्त आहे का ? असे दोन प्रश्न आहेत.

विभाव हे लोकसंसिद्ध आहेत, लोकयात्रानुगामी आहेत अशी नाट्यशास्त्राची भूमिका आहे. समजा उपवन हा विभाव घेतला तर त्याचे स्वरूप कसे आहे : विश्वात, लौकिक व्यवहारात उपवन आहे म्हणून काव्यात उपवन आहे; व म्हणून नाट्यप्रयोगात उपवनाचे अनुकरण आहे. हा लोकसंसिद्ध व लोकयात्रानुगामीचा अर्थ आहे. नाट्याचे स्वरूपच अनुकरणाचे असल्यामुळे प्रयोगातील विभाव अनुकरणरूप मानणे भाग आहे.

अनुक्रमणिका





भट्ट लोल्लट : एक भूमिका

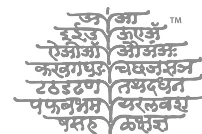
नाट्य अनुकरणरूप आहे ही भूमिका शंकुक व लोल्लटात आहे. पैकी विभावाचे अनुकार्यगत व अनुकर्तृगत असे दुहेरी स्वरूप फक्त लोल्लटाच्या भूमिकेत आहे. लोल्लटाने अनुकार्यगतत्त्वाने विभावांना भावांचे उत्पत्तिहेतू मानलेले आहे. अनुकरणरूपात विभाव प्रेक्षकांच्या अनुसंधानबलाचे आधार आहेत.

'अनुकरण' ह्या शब्दाने नाट्यशास्त्राला काय गृहीत आहे ? तो रडतो, त्याचे अनुकरण म्हणून मी रडतो. तो मरतो, त्याचे अनुकरण म्हणून मीही जीव देतो. हा अनुकरणाचा एक प्रकार. ह्या प्रकाराच्या अनुकरणात अनुकर्त्याच्या ठिकाणीसुद्धा शोक व मृत्यू सत्यच आहेत. ह्या प्रकारचे अनुकरण नाट्यात शक्यही नाही आणि गृहीतही नाही. तो रडतो, मी रडत नाही, मी फक्त अभिनयाने रडण्याचा भास निर्माण करतो हा अनुकरणाचा दुसरा प्रकार. नाट्यशास्त्राला हे अभिनयमूल अनुकरण अभिप्रेत आहे. भट्टलोल्लटाच्या भूमिकेत हे अभिनयमूल अनुकरण अभिप्रेत आहे. अनुकरणात जर भावाची उत्पत्ती गृहीत धरली तर मग अनुकर्त्याच्या ठिकाणी अनुसंधानबलाने रस ह्या भूमिकेला कारणच नाही. भाव, अनुभाव अनुकार्यगत अनुसंधानबलाने जेथे भावप्रतीती होईल ते अभिनय अनुकर्तृगत अशी लोल्लटाची विभागणी आहे.

अनुकरण ह्या शब्दाचे हे स्वरूप गृहीत धरल्यास अनुकरण आणि अनुव्यवसाय ही भट्टतौताची विभागणी म्हणजे शब्दच्छल ठरतो. 'दारू पिऊन झिंगणे' हे दृश्य दाखवताना प्रयोगात दारू प्यालीही जात नाही आणि नट झिंगतही नसतो असा भट्टतौताचा आक्षेप आहे. हा आक्षेप आता व्यर्थ होतो. प्रयोगांतील पेय दारूचे अनुकरण व प्रयोगांतील झिंगणे हा झिंगण्याचा अभिनय आहे. हे 'दारू पिऊन झिंगणे' काव्यगत प्रसंगाचे अनुकरण आहे. तो व्यवसाय स्वतंत्र नाही. अनुकरणात जितके स्वातंत्र्य आहे तितकेच अनुव्यवसायांत असणार, ज्यास्त नाही. महत्त्वाची बाब ही आहे की नाट्यव्यवसाय हा एक स्वतंत्र व्यवसाय आहे असे प्रतिपादन करून भट्टतौत कलात्मक व्यवहार लौकिक जीवनापासून स्वतंत्र व स्वयंभू करू इच्छितो. इच्छा अतिशय चांगली आहे पण घडले आहे ते निराळेच. भट्टतौतांनी नाट्यप्रयोग नाट्यग्रंथापासून तोडून वेगळा केला आहे. नाटकग्रंथ आणि नाट्यप्रयोग ह्यांची ताटातूट असमर्थनीय आहे. ही ताटातूट भट्टनायक, भट्टतौत, अभिनवगुप्त ह्या तिघातही आहे. लोल्लटाचे सविस्तर खंडन शंकुकाने केले आहे. हे खंडन सर्वांना पुरेसे वाटले. भट्टतौत, भट्टनायक, अभिनवगुप्त ह्यांच्यासाठी नाट्य हा स्वतंत्रच व्यवसाय आहे. अडचण शंकुकाची आहे. कारण तो नाट्यप्रयोग अनुकरणरूप मानतो. परिणामी त्याने प्रयोगानुसारेण व अनुकरणानुसारेण अनुमिती प्रतिपादन केली आहे. पण शंकुकाने रती पूर्वसिद्ध मानली, म्हणजे अनुकार्यगतत्त्वाने शंकुकालाही भावोत्पत्ती गृहीत धरावीच लागली. ही भावोत्पत्ती एकदा मान्य केल्यानंतर शंकुकाच्या खंडनाला शब्दखंडनापेक्षा जास्त अर्थ उरत नाही.

अनुकरणरूप असणारे विभाव हे लिंग कोणाचे ? अनुकार्यगत भावांचे लिंग नव्हत. कारण दोहोत व्याप्तीसंबंध नाही. अनुकरणरूप विभाव चित्रतुरगाप्रमाणे अनुकार्यगत विभावाचे लिंग असतात व अनुकार्यगत विभाव अनुमित स्थायीचे ज्ञापक असतात. अशी भूमिका घेतल्याशिवाय शंकुकाच्या भूमिकेचा अर्थच कळत नाही. विभावांचे हे असे दुहेरी रूप गृहीत धरल्यानंतर शाब्दिक फरक करून शंकुकाने लोल्लटाचीच भूमिका पुनः मांडली असे म्हणावे लागते. शंकुकाचे हे प्रतिपादन म्हणजे लोल्लटाचे मोठे मार्मिक खंडन आहे ही समजूत सुधारून घेण्याची गरज आहे.

शंकुकाच्या बाबतीत अजून एक चिंतनीय प्रश्न आहे. त्याची काव्यशास्त्रांतर्गत अनुमानाची कल्पना सामान्य अनुमानापेक्षा निराळी आहे असे चित्रतुरगाच्या दृष्टांतावरून समजून घ्यावे लागते. त्याच्या मते नाट्यानुभव सत्य, मिथ्या, संशय, भ्रम, सादृश्य, इत्यादीपेक्षा विलक्षण असणारी प्रतीती आहे. एकदा हे विवेचन म्हणजे हेमचंद्राची भर नव्हे तर शंकुकाच्याच विवेचनाचा भाग आहे हे मान्य केले तर मग अलौकिक वादाने





काव्यशास्त्रात मूलभूत अशी नवी भर कोणती घातली हाच प्रश्न विचारावा लागेल. काव्यनाट्य-व्यवहारातील अनुमान हे विलक्षण अनुमान आहे. असे जर काही नैय्यायिक म्हणत असतील तर मग हे विलक्षण अनुमान आणि व्यंजना ह्यात फारसा फरक उरत नाही. व्यंजना ही शब्दार्थ-बोधक शक्ती आहे. शब्दांच्या सर्व शक्ती अर्थबोधकच असतात; अर्थ निर्माण करणाऱ्या, उत्पन्न करणाऱ्या नसतात म्हणून व्यंजित अर्थ पूर्वसिद्ध मानावा लागेल. ह्या भूमिकेचा फार व्यवस्थित विचार परंपरागत काव्यशास्त्राने केलेला दिसत नाही. अभिव्यक्ति वादावर आक्षेप घेताना भट्टनायक म्हणतो अभिव्यक्तिपूर्वी रस पूर्वसिद्ध मानावा लागेल. भट्टनायकाच्या ह्या आक्षेपाचे उत्तर व्यक्तिवादातून कसे देणार? रसोत्पत्ती सामाजिकगत गृहीत धरून की रस हे सामाजिकांच्या मनात पूर्वसिद्ध गृहीत धरून? कारण रसांची अभिव्यक्ती जर विभाव अनुभाव करणार असतील तर पूर्वसिद्ध रस सामाजिकांच्या काव्यानुभवापूर्वी सिद्ध मानावा लागेल.

येथेच अजून एक प्रश्न निर्माण होतो तो म्हणजे अनुकार्याचे अस्तित्व कुठे आहे? लोल्लटाने लौकिक जीवनापेक्षा निराळे कविमनाच्या बाहेर व नाट्य-प्रयोगातील अनुकरणाबाहेर असे अनुकार्याचे अस्तित्व स्वतंत्र व स्वयंभू मानले आहे. हे असे काव्याचे स्वतःसिद्ध अस्तित्व इतर कुणी मानलेले दिसत नाही. लोल्लटाने असे अस्तित्व मान्य करणे त्याच्या मीमांसक असण्याशी पूरक आहे. प्रत्यय आहे त्या अर्थी अस्तित्व आहे अशीही भूमिका आहे. पण लोल्लटाची ही भूमिका पाहिली तर मग तो खरा लौकिकवादी म्हणता येणार नाही.

अभिनवगुप्ताच्या विवेचनात एक जागा रसा-भासाची आहे. रस आणि रसाभास ह्यात फरक काय? रती असेल तर रस. पण रती नसेल, तिचा अभाव असेल तर रसाभास असे हे स्पष्टी-करण आहे. ह्या पद्धतीने शृंगारातून हास्य कसे निर्माण होते ह्याचेही स्पष्टीकरण आलेले आहे. प्रश्न फक्त इतकाच आहे की रतीचे असणे, तिचा अभाव हे कोणाच्या संदर्भात सांगणार, हे सांगण्या-साठी अनुकार्यपातळीवरचे काव्यगतपात्राचे जगत गृहीत धरावे लागते. तिथे भावोत्पत्ती, भावपुष्टी, भावाभास गृहीत धरावा लागतो. ही लोल्लट टाळता येत नाही ह्याची कबूली नव्हे काय ?

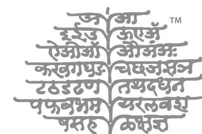
नाट्यशास्त्राच्या सहाव्या अध्यायात किमान दहावेळा व सातव्या अध्यायात किमान अठ्ठेचाळीस वेळा असा सुमारे साठ वेळा ह्या दोन अध्यायात उत्पत्तीचा उल्लेख आहे. ही उत्पत्ती भावांची आणि रसांची आहे, किंबहुना भावांची आहे म्हणून रसां-चीही आहे. इतक्या सर्व ठिकाणी उत्पत्ती हा शब्द आलेला असूनही नाट्यात उत्पत्ती अशक्य असल्या-मुळे उत्पत्ती शब्दाचा अर्थ अभिव्यक्ती करणे भाग आहे, असे परंपरेचे म्हणणे आहे. ते फार तर आस्वादाची निष्पत्ती आणि रसांची अभिव्यक्ती असे स्पष्टीकरण देतील. आता अनुकार्यगत तत्त्वाने उत्पत्ती, नाट्यात नुसती शक्यच नव्हे तर अपरिहार्य भूमिका झाली आहे. लोल्लटाच्या भूमिकेचे जे हे स्पष्टीकरण आहे त्यामुळे नाट्यशास्त्रातील 'उत्पत्ती' शब्दाचा अर्थ कसा करावा ह्याचा फेरविचार करण्याची तयारी आपण दाखविली पाहिजे.

रससूत्रातील 'संयोग' हा शब्द पारिभाषिक आहे का? संयोग हा शब्द मीमांसेत आलेला आहे. न्याय्य, वैशेषिकांचा तर तो पारिभाषिक शब्द आहे. लोल्लटाने वापरलेला अनुसंधान शब्दही वैशेषिकांचा पारिभाषिक शब्द आहे. प्रशस्तपादांच्या भाष्यात असे म्हटले आहे की संयोगाने नवा पदार्थ निर्माण होतो. वियोगात हा पदार्थ संपतो व घटक निराळे होतात. हे घटक अनुरूप असून त्याचे गुणधर्म स्थिर आहेत.

वैशेषिक मते पंचपदात्मक परार्थ अनुमानाचा एक भाग अनुसंधान असून प्रशस्तपादांनी त्यांचा अर्थ न्यायातील उपनयासारखा मानला आहे.

प्रश्न फक्त नाट्यशास्त्रातील 'संयोग' शब्द पारिभाषिक मानावा काय इतकाच आहे.

एकनाथ महाराजांचा हा लेख इतरांनाही विचारप्रवर्तक वाटेल अशी आशा वाटते.





डॉ. वा. दा. गाडगीळ

स्वधर्म व स्वधर्मियांकडून झालेल्या घोर अन्यायास बळी पडलेले :

श्रीज्ञानेश्वरांचे वडील विठ्ठलपंत

आपल्यातील थोर पुरुषांचीही चरित्रे आपणास सत्य स्वरूपात सापडू शकत नाहीत, मग विठ्ठलपंतासारख्या सामान्य मनुष्याचे चरित्र सत्यस्वरूपात कोठून मिळणार? पण विठ्ठलपंताच्या चरित्रात परिणामकारक अशा ज्या काही घटना घडल्या व ज्या शंकातीत, व वादातीत आहेत, त्यावरून त्यांचे चरित्र, व त्यांच्यावर झालेल्या घोर अन्यायाचे ज्ञान आपणास चांगले होऊ शकते. पण आश्चर्य असे की ज्या आपल्या वडिलावर स्वधर्मीयांकडून जो घोर अन्याय घडला त्यासंबंधीचे अवाक्षर ज्ञानेश्वराने काढू नये!

ज्ञानेश्वराने आठ हजार ओव्यांचा प्रचंड ग्रंथ लिहिला पण स्वचरित्रासंबंधाने जर आठ ओव्या लिहिल्या असत्या तर त्यांच्या चरित्रावर केवढा तरी प्रकाश पडला असता!

'ईश्वरा' पुढे मानव तुच्छ'. व 'इहा' पेक्षा 'परलोक' महत्त्वाचा मानणे हेच सूज्ञांचे लक्षण. या भ्रांत विनयाने आम्ही आमच्या खऱ्या इतिहासास पारखे झालो!

'नामदेवास' ज्ञानेश्वरासंबंधाने अत्यंत आदर होता. नामदेव ज्ञानेश्वरापेक्षा एक वर्षानीच मोठे. नामदेवानी ज्ञानेश्वरासंबंधी जे अत्यंत आदराने लिहून ठेवले, त्यावरूनच आपणास ज्ञानेश्वराच्या व त्याच्या वडिलाच्या चरित्रांचा थोडासा बोध होतो. त्यात ज्ञानेश्वराचे वडिल म्हणून विठ्ठलपंतासंबंधाने त्याच्या वैराग्यासंबंधी व शिक्षणासंबंधी जे उद्‌गार काढले आहेत, ते शब्दशः खरे मानता येत नाहीत.

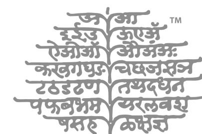
विठ्ठलपंत लहानपणीच द्वारकेच्या यात्रेला गेले हे खरे पण ते लहानपणीच ईश्वरभक्त होते व वैराग्यसंपन्न होते, म्हणून नव्हे तर गावातील कांही कुटुंबे मिळून 'द्वारके' च्या यात्रेस निघाली त्यांच्या बरोबर मलाही द्वारकेला जाऊद्या! हा हट्ट केवळ प्रवासाच्या आवडीने त्यानी धरला व घरोब्याचे एक कुटुंब द्वारकेस जात होते त्यांच्या बरोबर आईबापानी विठ्ठलपंतास पाठविले. तसेच त्यांचे वेदविद्येचे व व्याकरणाचे अध्ययन झाले होते म्हणून लिहिले, ते केवळ ज्ञानेश्वराचे वडील म्हणूनच! वस्तुतः बाराव्या शतकात महाराष्ट्रात वेदविद्या टिकून राहिली ती भिक्षुक वर्गाकडून. त्यातील काही ब्राह्मण दशग्रंथांचे अध्ययन करीत. इतर फक्त लग्न, मुंज इत्यादी संस्कारापुर्तेच याज्ञिकीचे पठण करीत.

विठ्ठलपंत कुलकर्णी घराण्यातील गृहस्थ. गृहस्थाची मुले वेद शिकत ती फक्त संध्या, ब्रह्मयज्ञ, रुद्र, देवपूजा वैश्वदेव इत्यादी पुर्तेच. तेव्हा विठ्ठलपंतांचे वेदज्ञान तेव्हा या पुर्तेच होते.

वै. वा. सोनोपंत दांडेकरानी नवीन ज्ञानेश्वरीची आवृत्ती प्रसिद्ध केली आहे. त्यात आरंभी ज्ञानेश्वरचरित्र दिले आहे. त्यात ज्ञानेश्वरांचे पणजांचे पणजे हरिपंत कुलकर्णी हे शके १०६० मधे आपेगाव परगणे अंबड येथील कुलकर्णी होते असे म्हटले आहे.

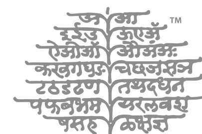
प्रत्येक पिढी अवसत पस्तीस वर्षाची धरल्यास एकशे पांच वर्षे होतात. १०६० + १०५ = ११६५ हा शक विठ्ठलपंतांचा जन्मशक येतो. व बाल वयांत ते द्वारकेच्या यात्रेस गेले म्हणजे फार तर १५ अथवा २० व्या वर्षी म्ह. (शके ११८५ ला) ते द्वारकेच्या यात्रेस गेले. द्वारका पाहून सर्व यात्रेकरू परत मुक्काम करीत करीत 'आळंदीस' आले.

सर्व यात्रेकरूत विठ्ठलपंतच लहान वीस वर्षांचा मुलगा होता साहजिकच या तरूण मुलाकडे आळंदीचे





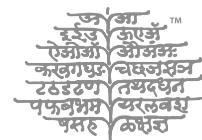
कुलकर्णी सिद्धेश्वरपंत यांचे लक्ष गेले, आणि आपल्या मुलीस हा 'वर' बरा आहे असे त्याना वाटणे साहजिकच होते. शोध घेता तो मुलगा 'आपेगाव'च्या कुळकर्ण्याचा आहे असे समजले. म्हणून त्यानी हे लग्न निश्चितच केले. त्याकाळी ऋतुस्नात होण्यापूर्वीच मुलींची लग्ने झाली पाहिजेत! हा दंडक होता. 'दोघास स्वप्ने पडली' म्हणून हा ईश्वरी संकेतच आहे" असे जे सांगण्यात येते, ते 'ज्ञानेश्वरी' सारखा ग्रंथ झाल्यामुळे नंतरचे तर्कट आहे! लग्नात विठ्ठलपंतांचे आईवडील नव्हते. विठ्ठलपंत खरे वैराग्यशील असते तर आईबापांच्या संमतीशिवाय मी लग्नास उभा रहाणार नाही असे त्यानी सांगितले असते. 'आपेगाव' लांब शंभर मैलाच्यावर होते हे खरे. पण ८।१० दिवसात ते आले असते. विठ्ठलपंतास स्वतंत्र बुद्धी नव्हती. हेच पुढेही सिद्ध झाले आहे! ज्येष्ठात अखेरच्या मुहूर्तावर हे लग्न झाले. आषाढात सिद्धेश्वरपंत आपल्या जावयास व लेकीस घेऊन पंढरपुरास गेले तेथून परत आल्यावर आपल्या व्याह्यास भेटण्यास ते आपेगावी गेले त्याना न कळविता हे लग्न झाले होते. सध्याच्या विसाव्या शतकातील आईबापासही मुलानी असे लग्न केले तर राग येतो. बाराव्या शतकातील आईबापाना केव्हढा राग आला असेल! पण उलट मुलगा लग्न करून आला हे पाहून त्याना फार आनंद झाल्याचे लिहिले आहे. मध्यंतरी किती काळ गेला ते समजत नाही पण लौकरच एक दोन वर्षांनी सिद्धेश्वरपंत 'आपेगाव'ला आले, तेव्हा आपला जावई काही काम करीत नाही. घरात अठरा विश्वेदारिद्रय ही स्थिती त्याना आढळली म्हणून त्यानी विठ्ठलपंतांचे वडील गोविंदपंत याना विनंती केली की "मी जावयास व लेकीस आळंदीस घेऊन जातो. मला तेथे पाच सहा गावचे कुलकर्णीपण आहे. तेथे यांच्याकडून काम घेईन." गोविंदपंताना ही योजना बरी वाटली त्याप्रमाणे सिद्धेश्वरपंत जावयास व लेकीस आळंदीस घेऊन आले. तेथेही वर्ष दीड वर्ष राहिल्यावर विठ्ठलपंत काही काम करू इच्छित नाहीत व शिकूही इच्छित नाहीत, ही गोष्ट सिद्धेश्वरपंतांच्या लक्ष्यात आली. उलट मला यात्रेस काशीयात्रेस जाऊ द्या! हे टुमणे त्यानी सासऱ्यामागे लावले! आणि पुनः आळंदीहून काही कुटुंबे काशीयात्रेस निघाली, त्यांच्याबरोबर डोळा चुकवून विठ्ठलपंत काशीस जाण्यास निघाले! बायकोची जबाबदारी त्यांना काहीच वाटली नाही! ती आळंदीस माहेरीच राहिली! यात्रेकरू दीड दोन महिन्यांनी काशीस पोहोचली. तेथील कर्मे करून इतर यात्रेकरू परतले. पण विठ्ठलपंत काशीसच राहिले! यात्रेकरूना जेवण फुकट मिळण्याच्या सोयी त्याकाळीही होत्या. पुढे काही दिवसांनी विठ्ठलपंतानी इतरांचे पाहून स्वतः संन्यास घेतला! त्याना 'श्रीपाद' अथवा 'रामानंद' या नावाच्या संन्याशानी दीक्षा देऊन त्यांचे नाव 'चैतन्याश्रम' असे ठेवण्यात आल्याचे लिहिले आहे! या वीस वर्षाच्या आत बाहेर असलेल्या 'तरुणास' संन्यासाश्रम कसा द्यावा? त्याचा गृहस्थाश्रम संपला आहे का? त्यास वंश चालविण्यास पुत्रसंतति आहे का? त्याने आपल्या कुटुंबाची यासंबंधी संमति घेतली आहे का? ही चौकशी संन्यासदीक्षा देणाऱ्यानी करणे अवश्य होते. ती त्यानी केली किंवा नाही, आणि त्यास विठ्ठलपंतानी खरी उत्तरे दिली किंवा नाही; याचा तपशील कुठेच नाही. अर्थात विठ्ठलपंत तेथे खोटे बोलला असला पाहिजे, हे पुढे सिद्धच झालेले आहे. मानवी जीवनात केव्हा केव्हा योगायोग आकस्मिक येतात. संन्यासदीक्षा देणारे स्वामी रामेश्वरास जाण्यास निघाले आणि जाता जाता त्यांचा मुक्काम आळंदीस झाला. तसेच ते जेथे उतरले होते त्याच्या समोर जे अश्वत्थाचे झाड होते, त्यास प्रदक्षिणा घालणारी तरुण स्त्री विठ्ठलपंताची बायकोच होती. प्रदक्षिणा संपल्यावर समोर दिसणाऱ्या स्वामीस तिने नेहमीप्रमाणे सहज नमस्कार केला, 'पुत्रवतीभव' हा आशीर्वाद स्वामीच्या मुखातून बाहेर पडला. आळंदीस सिद्धेश्वरपंतांच्या जावयाने काशीस संन्यास घेतला! ही बातमी गावच्या लोकास धक्का देणारी व आश्चर्याची वाटतच होती. स्वामीचा हा आशीर्वाद ऐकताच भोवतालचे लोक म्हणाले स्वामीजी





ह्या मुलीचा नवरा संन्याशी झालेला आहे. आपला आशीर्वाद खरा कसा होणार तेव्हा जास्त चौकशी सुरू झाली आणि स्वामींच्या लक्ष्यात आले की ज्या तरुणास आपण संन्यासदीक्षा दिली तोच या स्त्रीचा पती आहे ! त्याने आपले लग्न झाले नाही हे खोटे सांगितले. ही गोष्ट स्वामींच्या काळजास लागली आणि यात्रा संपताच काशीस पोहोचल्यावर त्यानी पहिले काम जे केले ते 'चैतन्याश्रम' नावाच्या संन्याशास धमकी दिली व त्यास परत पाठवून संसार करण्याची आज्ञा दिली ! खोटे बोलणारा विठ्ठलपंत खरा वैराग्य-संपन्न नव्हता. आपण खोटे बोललो याबद्दलही त्यास लाज वाटली आणि म्हणून स्वामींची क्षमा मागून त्यांची आज्ञा मानण्यास तो सिद्ध झाला. नामदेव म्हणतात त्याप्रमाणे विठ्ठलपंतास खरेच वैराग्य असते तर तो म्हणाला असता 'झाले ते झाले ! ' आता मी आजन्म संन्यासीच रहाणार व वेदान्ताचे अध्ययन करणार, पण तसे काहीच म्हणाला नाही. 'संन्याशा' चा पुनः गृहस्थ होणे हे शास्त्रत: निषिद्ध आहे. पण उत्तरवयात खरे वैराग्य प्राप्त झाल्यावर जे संन्यासी होतात, त्याना ते निषिद्ध आहे. २०।२२ वर्षाच्या तरुणाने केवळ गंमत म्हणून संन्यास घेणाऱ्या विठ्ठलपंतास निषिद्ध कसे होऊ शकते ? पण विठ्ठलपंत आळंदीस संन्याशाची वस्त्रे फेकून पुनः गृहस्थाश्रमी झाले. ते आळंदीतील धर्ममार्तंडाना अत्यंत अनाचाराचे वाटले. सिद्धेश्वरपंत मातबर कुळकर्णी, त्यांच्या विरुद्ध धर्ममार्तंडानी ग्रामण्य उभे केले " गावचा कुळकर्णी झाला म्हणोनि काय धर्मच बुडवावा ? " असे ते म्हणू लागले पण सिद्धेश्वरपंतानी त्याची पर्वाच केली नाही. गावातील धर्ममार्तंड म्हणाले 'शास्त्राने संन्याशाचा पुनः गृहस्थ होऊ शकत नाही, पण तुम्ही काही प्रायश्चित्त घेतले तर हे होऊ शकेल. सिद्धेश्वरपंत म्हणाले कोणाच्या पापाबद्दल प्रायश्चित्त हे ? यात पाप कसले ! पण ग्रामस्थ धर्माधिकाऱ्याने ते मानले नाही. विठ्ठलपंताचे संन्यासत्व कायमच ठेवले ! पुढे शके ११९५ त विठ्ठलपंतास मुलगा झाला. अर्थात त्याचे नांव 'केशव माधव नारायण' असेच काही तरी ठेवले असावे कारण गृहस्थ आपल्या पहिल्या मुलास 'निवृत्ति' हे नाव देणे शक्यच नाही. पण ग्रामस्थ धर्माधिकाऱ्याने 'केशव' नारायण असली नावेही नांवे ठेवता येणार नाहीत संन्याशास साजेसेच नाव ठेवले पाहिजे ! ' असे धर्मशास्त्री म्हणू लागले व म्हणून त्यास '**निवृत्ति**' हे नाव दिले, तेच पुढे प्रचारात आले. त्यांचा जन्म शके ११९५ त झाला. म्हणजे विठ्ठलपंताच्या २५ सावे वर्षी त्याना हा पहिला मुलगा झाला, पुढे दोन वर्षांनी म्हणजे शके ११९७ दुसरा मुलगा झाला. त्याचे खरे नाव काय होते कोण जाणे पण संन्याशाचा मुलगा म्हणून त्यास '**ज्ञानदेव**' हे नाव दिले. तिसरा मुलगा ११९९ त झाला त्यास '**सोपान**' म्हणू लागले आणि चवथी मुलगी शके १२०२ मधे झाली तीस '**मुक्ताई**' हे नांव देण्यात आले. लागोपाठ चार मुले झाली. ती पुढे वाढू लागली. त्या अवकाशात सिद्धेश्वरपंत वारले असा-वेत. पण सर्व गावातील लोक या मुलांना संन्याशाची मुले असेच समजू लागले ! विठ्ठलपंत स्वतःच्या आपेगावी न जाता आळंदीसच राहू लागले. प्रपंच कसातरी चालू होता. पण तिन्ही मुले जेव्हा उपनयनाच्या योग्य झाली तेव्हा विठ्ठलपंतासमोर खरे संकट उभे राहिले !

यावेळी सिद्धेश्वरपंत असते, तर त्यांनी या संकटास चांगलेच तोंड दिले असते. बिचारा विठ्ठलपंत गोंधळून गेला. " मुलांची उपनयने होऊच शकत नाहीत.' असा निर्णय गावातील धर्मशास्त्रचांनी दिला ! उपनयन नाही म्हणजे ब्राह्मण्य नाही ! माझ्या चुकीचा परिणाम माझ्या संततीस भोगावा लाग-णार ! हे भयंकर संकट विठ्ठलपंतास वाटले. पैठणचे ब्राह्मण काही प्रायश्चित्त सांगतील व शुद्ध करून घेतील अशी आशा वाटली पण तेथे तर पूर्ण निराशा झाली ! त्यावेळच्या महाराष्ट्रास संन्या-शास मुले होणे हा भयंकर अनाचार वाटला. असा अनाचार त्यानी कधी ऐकलाच नव्हता ! विठ्ठलपंत अगोदरच कमी बुद्धीचा, अनिश्चयी व अविचारी त्यात दारिद्र्यही होते १२ वर्षे संसार कसा तरी केला ! आणि शेवटी बायकोसह गंगेत बुडून आत्म-त्याग केला ! पुढे राहिली ती चार अनाथ परित्यक्त मुले ! यात 'निवृत्तिच' काय तो मोठा, पूर्वीच्या





धर्मकल्पना, व धर्मभावना लक्षात घेऊन विठ्ठलपंताना आपल्या बायकोसह जलसमाधी घेणेच आवश्यक वाटले ! आपण वंशघातक ठरलो ! पूर्वीच्या सात पिढ्यासह आपण नरकात पडणार, ब्राह्मण्य घालविले ! पुढच्या पिढीस शूद्र केले ! इ. इ. निराशेच्या व अपयशाच्या भावनांचा उद्रेक त्यांच्या डोक्यात भयंकर माजला असेल यांत संशय नाही ! वस्तुतः सदसद्विवेकदृष्टया विचार केला तर त्यांच्याकडून यत्किंचितही पाप घडले नव्हते. संन्यासदीक्षा घेण्याचा अविचार घडला व देणाराने त्याना संन्यास दिला. त्याचे एवढे मोठे घोर प्रायश्चित्त ? वस्तुतः संन्याशाची मुले म्हणणे हाच ' मम माता वंध्या ' म्हणण्यासारखा वदतो व्याघात होता ! विठ्ठलपंत संन्याशी नव्हताच, व त्याला जी संतती झाली ती धर्मविवाहाने झालेल्या स्त्रीसच झाली. त्या मुलांचे ब्राह्मणत्व नष्ट होणेच शक्य नव्हते. पण धर्ममार्तण्डानी त्या मुलांना अनाचाराने उत्पन्न झालेली संतती असे ठरविले ! मुसलमान औरंगजेबाने हिंदू संभाजीस ठार मारले. हा जेवढा घोर अन्याय तेवढाच घोर अन्याय, स्वधर्मियाकडून विठ्ठपंतास बायकोसह जलसमाधी घेण्यास भाग पाडले ! याने झालेला आहे ! मुसलमान व पोर्तुगीज या परधर्मियाकडून छळ झाला यास जसा इतिहासातून पुरावा आहे तसाच व तितकाच स्वधर्मातील भ्रान्त कल्पना व स्वधर्मीय लोक, यांच्याकडूनही हिंदूंचा छळ झाला आहे, हे मान्य करावे लागेल. ' सती ' च्या चालीने कितीतरी स्त्रियांना पतीच्या चितेवर जाळून घ्यावे लागले असेल. कितीतरी शूद्र अतिशूद्र चांडाल यांचे जीवन कष्टमय झाले असेल. जुलुमाने मुसलमान व क्रिश्चन होणाऱ्या संख्येपेक्षा अज्ञानाने त्यांच्यासह भोजनाने अथवा त्यांच्या स्पर्शाचे पाणी पिऊन हिंदुत्वाला मुकावे लागले असेल. सावरकर म्हणत आमच्या सप्तबंधनानेच आम्ही हिंदू जात नष्ट करीत आलो आहोत ! हिंदू धर्मच नव्हे तर इस्लाम व क्रिश्चन धर्मानेही स्वधर्मी त्या त्या धर्मियावर असले जुलूम केले आहेत.

' ईश्वर ' व ' परलोक ' या काल्पनिक भ्रमावर कोणच्याही धर्माची इमारत उभारली जाते. या शतकात ईश्वर व 'परलोक' या कल्पनापेक्षा स्वदेश व ' स्वसमाज ' या वास्तववादी विचाराचा प्रभाव जास्त असल्यामुळे राजकारणातून तर ' धर्मा'स प्राधान्य देताच येत नाही.

विठ्ठलपंतानी पत्नीसह जलसमाधी घेतली. त्याकाळी पत्नीस स्वतंत्र व्यक्तित्वच नव्हते. तेव्हा या मुलांची आई किती बुद्धिवान होती हे समजण्यास मार्गच नाही. पण ' निवृत्ति, ज्ञानदेव, सोपान व मुक्ताई ' ही मुले नुसती बुद्धिवानच नव्हती, तर या परिस्थितीमुळे त्याना बालप्रौढत्व आले असावे. ' ज्ञानदेव ' तर असामान्य प्रतिभेचा महाबुद्धिवान असा उदयास आला ! यांचे ब्राम्हण्य गेले ! त्यावेळेस महाराष्ट्रात बरेच पंथ होते सर्वात महानुभाव पंथ फार बोकाळला होता, पण सुदैवाने निवृत्तीने त्या पंथाचा आश्रय न घेता ' मच्छेंद्र नाथा'चा ' नाथ पंथ ' स्वीकारला व तो निवृत्तिनाथ झाला, ' ज्ञानदेव ' ' सोपान' यानीही तोच पंथ स्वीकारला. नाथपंथ नुसता भक्तिमार्गी, वैराग्यशील पंथ नव्हता, तो योग ' हटयोग ' इ. मार्गी होता. पण ' ज्ञानेश्वर ' कोण होते त्याचा विचार अन्य लेखात करू.

" माझ्या पापामुळे मी माझ्या सात पिढ्या नरकात टाकल्या " ही अनुतापाची प्रबळ भावना विठ्ठलपंताच्या डोक्यात उद्भवून त्यानी बायकोसह आत्महत्या केली ! पण ती भावना किती भ्रांत होती हे काळानेच त्याचे परिमार्जन करून जगास दाखविले !

'निवृत्ति' वगैरे हेटाळवाणीची नांवे पण पुढे तीच खऱ्या अर्थाने यथार्थ झाली. मुलांचे विवाह न झाल्यामुळे विठ्ठलपंताचा वंश खुंटला नाही तर ज्ञानेश्वरांच्या ज्ञानेश्वरीने सर्व महाराष्ट्रात त्याचे वंशज झाले.

' ज्ञानेश्वरी ' सारखा प्रचंड ग्रंथ एकटचा ज्ञानेश्वराने २१ वर्षाच्या अल्प वयांत संपविला त्यामुळे त्याना केवढा आनंद झाला असेल.

" काय बहु बोलो सकळा !
मेळविलो जन्मफळा ।
ग्रंथसिद्धीचा सोहळा ।
दाविला जो हा ॥





– असे उद्‌गार त्यानीच काढले. आपले वडीलबंधु व गुरु निवृत्ति यांचे स्मरण तर पदोपदी केले तसेच " न्यायाते पोखीव क्षितिपु । श्रीरामचंद्र । यांचेही स्मरण केले. पण ज्ञानेश्वराने आपले वडील म्हणून 'विठ्ठल' अथवा पंढरपूरचा 'विठ्ठल' या विठ्ठलाचे स्मरण ज्ञानेश्वरीतही नाही व अमृतानुभवातही नाही; ते का ते मी ज्ञानेश्वर हा जो लेख लिहिणार आहे त्यात कळेल.

विठ्ठलपंतांच्या आयुष्यातील घटनांचे शालिवाहन शक

[वै. वा. सोनोपंत दांडेकरानी हरीपंत पणजे यांचा जो १०६० हा शक दिला त्याच आधारावर अनुमानाने अंधारात चाचपडत ही कालगणना आहे.]

शके ११६५ जन्म
,, ११८५ वय २० द्वारकेची यात्रा
,, ११८६ ,, २१ लग्न
,, ११८९ ,, २४ काशीयात्रा
,, ११९२ ,, २७ संन्यासग्रहण, पुनः गृहस्थाश्रम
,, ११९५ ,, ३० प्रथमपुत्र निवृत्तीचा जन्म
,, ११९७ ,, ३२ ज्ञानेश्वर जन्म
,, ११९९ ,, ३४ सोपानाचा जन्म
,, १२०२ ,, ३७ मुक्ताईचा जन्म
,, १२०९ ,, ४४ मुलांच्या उपनयनाचा प्रयत्न
,, १२११ ,, ४६ गंगासंगमात जलसमाधी

अनुक्रमणिका





श्री. भा. ग. सुर्वे

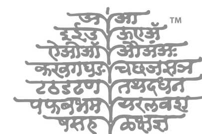
प्रतिमा व प्रतिमासृष्टी

मानसशास्त्रीयदृष्टया तसेच ललितसाहित्याच्या संदर्भात प्रतिमा व प्रतिमासृष्टी म्हणजे नेमके काय ? प्रतिमा कशा निर्माण होतात ? त्यांचे स्वरूप कसे असते ? त्यांचा वापर कसा केला जातो ? त्यांचे ललितसाहित्यातील कार्य आणि महत्त्व काय, इत्यादी गोष्टी समजून घेणे उद्बोधक असल्यामुळे तसा प्रयत्न प्रस्तुत लेखात केला आहे. प्रतिमा व प्रतिमासृष्टीबाबतचे प्रथम मानसशास्त्रीय विवेचन करून नंतर ललितसाहित्याच्या संदर्भात त्यांचे विवेचन केले आहे. हे विवेचन अर्थातच निर्दोष आहे अथवा सर्वस्वी माझेच आहे असा माझा दावा नाही. संकलित स्वरूपाची माहिती सलगपणे येथे मांडण्याचाच हा एक प्रयत्न आहे.

सर्वसाधारणपणे दृश्य, श्राव्य वा अन्य इंद्रियवेदने (सेन्सेशन्स) निर्माण करणाऱ्या, वस्तूच्या प्रत्यक्ष उद्दीपनाशिवाय (स्टिम्यूलस) केवळ कल्पनाशक्तीमुळे त्या त्या प्रकारच्या वस्तूची प्रतिकृती किंवा प्रतिबिंब जेव्हा मनात साकार केले जाते, तेव्हा त्या त्या प्रतिकृतीस प्रतिमा आणि अशा अनेक प्रतिमांच्या समूहास प्रतिमासृष्टी म्हटले जाते. अर्थातच व्यक्तीचे मन ह्या प्रतिमांची निर्मिती केवळ शून्यातून करत नसते; पूर्वानुभवाचे अधिष्ठान त्यांच्या निर्मितीस आवश्यक असते. ह्या पूर्वानुभवाच्या आधारे व्यक्तीची कल्पनाशक्ती प्रतिमा प्रसवते. उदा० ज्या व्यक्तीने प्रत्यक्षात वा चित्रात कधीच साप पाहिलेला नाही, अथवा सापाचे वर्णनही ऐकले नाही; त्या व्यक्तीस सापाची दृश्य, श्राव्य, स्पर्शादी स्वरूपाची प्रतिमा साकार करता येणे कठीणच आहे. म्हणूनच कल्पनाशक्ती कितीही तल्लख असली, तरी खराखुरा अनुभव गाठीशी नसेल, तर त्या लेखकाचे ललितसाहित्य उच्च कलात्मक पातळी गाठू शकत नाही. कल्पनाशक्ती पूर्वानुभवाच्या आधारे प्रतिमा निर्माण करते आणि त्या प्रतिमा खऱ्याखुऱ्या अनुभवाचा प्रत्यय आणून देण्यास त्या त्या कलाकाराच्या वकुबानुसार कमी अधिक प्रमाणात समर्थ असतात.

गतानुभविक इंद्रियवेदनांतून कल्पनाशक्तीमुळे प्रतिमा निर्माण होतात, हे जरी खरे असले, तरी बहुतांश व्यक्तींना प्रामुख्याने दृक्प्रतिमाच ठळकपणे निर्माण करता येतात. ध्वनी, गंध, रस व स्पर्श ह्या वेदनांच्या प्रतिमा काही व्यक्तींच्या मनात साकार होऊच शकत नाहीत, असे आढळून आले आहे. रूपाव्यतिरिक्त इतर वेदन-प्रकारांच्या प्रतिमा साकार करण्याचे सामर्थ्य केवळ अपवादभूत व्यक्तीतच असते- आणि म्हणूनच अशा प्रतिमा ज्या व्यक्तींच्या मनात साकार होऊ शकतात, त्यांच्याबाबत इतरांकडून संशय व्यक्त केला जातो. स्वतःच्या मनात ज्या इंद्रियवेदनांच्या प्रतिमा निर्माणच होत नाहीत, त्या इतरांच्याही मनात निर्माणच होत नसाव्यात, ह्या संशयातून मानसशास्त्रात अनेक उलटसुलट मतमतांतरे प्रतिपादिली जातात. काही व्यक्तींमध्ये ध्वनीच्या दृक्प्रतिमा निर्माण करण्याचे सामर्थ्य असते. भारतीयसंगीतातील राग व तालचित्रे अशाच ध्वनिप्रतिमांतून आली असावीत. अर्थातच प्रत्येक व्यक्तीला ही राग व तालचित्रे दृश्यमान होतात, तसेच ती एका ठरीव स्वरूपातच दृश्यमान होतात हे म्हणणे अत्यंत विवाद्य स्वरूपाचे आहे.

ध्वनिप्रतिमांहूनही काहीसा वेगळा असलेला प्रतिमाप्रकार म्हणजे गतिविषयक प्रतिमांचा किंवा स्नायुवेदनांच्या प्रतिमांचा होय. आपण कुलूप उघडण्यासाठी चावी फिरवीत आहोत, अशी कल्पना केल्यास, आपणाला केवळ मनगट फिरविण्याच्या भावनेची प्रतिमा दिसते, की आपण आपले मनगट प्रत्यक्षात थोडेसे का होइना, फिरवितो ? आपणास जरी तेथे काहीही शारीरिक हालचाल आढळत वा जाणवत नसली, तरी वस्तुतः अशा प्रकारची प्रतिमा पाहताना आपल्या स्नायूत प्रत्यक्षात अत्यल्प ताण

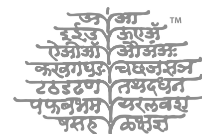




निर्माण होत असतो; असे अत्यंत संवेदनक्षम विजेच्या उपकरणाद्वारे प्रयोगांती आढळून आलेले आहे. तात्पर्य आपला प्रत्येक प्रतिसाद (रिस्पॉन्स) हा तत्संबंधित प्रतिमेशी निगडित असतो. जेव्हा एखादी दृक्प्रतिमा आपल्या समोर साकार होते, तेव्हा आपल्या डोळ्यांची अत्यंत सूक्ष्मप्रकारे हालचाल होत असते, असेही संशोधनांती आढळून आलेले आहे. तेव्हा प्रतिमा ह्या केवळ मानसिक प्रतिकृती किंवा प्रतिबिंब असतात, असे काटेकोरपणे म्हणता येत नाही. प्रतिमांचा व शारीरिक प्रतिसादांचाही निगडित संबंध असतो असे प्रायोगिक मानसशास्त्राने सिद्ध केलेले आहे.

प्रतिमांचे प्रकार

मानसशास्त्रात प्रतिमांच्या प्रकारांवरून त्यांची विभागणी पुढील प्रकारे केली जाते. **अ) पश्चात् प्रतिमा–** (आफ्टरइमेज) ह्या प्रकारच्या प्रतिमा म्हणजे उद्दीपक डोळ्यासमोरून दूर केल्यावरही किंचितकाळ मागे रेंगाळणारी, त्या उद्दीपकाची दृक्प्रतिमा होय. उदा० उदबत्ती पेटवून ती वर्तुळाकार वेगाने फिरविल्यास पेटलेली उदबत्ती न दिसता, एक लाल वलय दिसते. काटेकोरपणे पाहू गेल्यास पश्चात्प्रतिमेला प्रतिमा म्हणता येणार नाही. कारण, अशा प्रतिमेत इंद्रियवेदनेच्या स्मृतीचा भाग नसतो. म्हणजे ती काटेकोर अर्थाने स्मृतप्रतिमा नाही. तिला दृक्वेदनेचाच एक भाग म्हणणे अधिक उचित ठरेल. कारण, प्रत्यक्ष दृश्य उद्दीपकानंतर फारसा कालावधी न जाता ती लागलीच दिसते. पूर्वानुभवाच्या प्रत्यावाहनाने (रिकॉल) काही ती मनात साकार होत नाही. **आ) संमूर्तप्रतिमा –** (आयडेटिक इमेज) हा प्रतिमाप्रकार असाधारणच म्हणावा लागेल. कारण, या प्रकारच्या प्रतिमा निर्माण करण्याचे सामर्थ्य अंगी असलेल्या व्यक्ती क्वचितच आढळतात. ह्या प्रतिमा प्रत्यक्ष वस्तूंप्रमाणेच समृद्ध व बारिकसारिक तपशीलाने ओतप्रोत असतात. अशा प्रतिमांच्या साहाय्याने व्यक्तीला त्या प्रतिमाविषयाची नवीन माहिती उपलब्ध होऊ शकते. कारण, त्या प्रतिमा मूळ वस्तूइतक्याच सुस्पष्ट असतात आणि त्यामुळे त्या वस्तूचे बारकाईने निरीक्षण करून त्यांचा तपशीलवार अभ्यास करणेही सहज शक्य होते. काही लहान मुलांमध्ये अशा प्रकारच्या प्रतिमा निर्माण करण्याचे सामर्थ्य आढळते. प्रौढ व्यक्तींमध्ये मात्र असे सामर्थ्य क्वचितच आढळून येते. ज्या व्यक्तींचे ठायी असे सामर्थ्य असते, त्यांना 'आयडेटिकर' (Eidetiker) म्हटले जाते. **(इ) स्मृतिप्रतिमा –** (मेमरी इमेज): गतानुभवांचे वैशिष्ट्यपूर्ण प्रत्यावाहन म्हणजे स्मृतिप्रतिमा होत. सर्वसाधारणपणे असे मानले जाते, की अशा प्रतिमांतून कुठलीही नवीन माहिती उपलब्ध होत नाही. कारण, ह्या प्रकारच्या प्रतिमा मूळ इंद्रियवेदनांइतक्या सुस्पष्ट तर नसतातच, पण त्या स्थिरही नसतात. म्हणजे त्या निमिषमात्र साकार होऊन अंतर्धान पावतात. संमूर्त प्रतिमांप्रमाणे त्यांच्यात तपशीलही नसतो. सामान्यपणे सर्वच व्यक्ती ह्या प्रकारच्या प्रतिमा प्रसवीत असतात. **(ई) संश्लेषक प्रतिमा –** (सिंथेटिक इमेज): ह्या प्रकारच्या प्रतिमा दोन इंद्रियवेदनांच्या संयोगातून निर्माण होणाऱ्या साहचर्याच्या (ॲसोशिएशन) प्रतिमा असून त्या अपवादात्मकतेने आढळून येतात. उदा. एका व्यक्तीने पियानोच्या प्रत्येक स्वरास अनुलक्षून भिन्न भिन्न रंगाची प्रतिमा त्याच्या समोर साकार होते, असे सांगितले; म्हणजे पियानोचा स्वर हा ध्वनी आणि रंग हा रूप अशा दोन भिन्न वेदनांच्या संयोगाने व त्याच्या साहचर्याने 'रंगात्मक ध्वनिप्रतिमा' निर्माण करण्याचे सामर्थ्य त्या व्यक्तीच्या ठायी आहे. भारतीय संगीतातील विशिष्ट रागांची व तालांची चित्रे अथवा चित्रकलेतील 'शीतरंग' (कूलकलर्स) व 'उष्मरंग' (वॉर्मकलर्स) ही विभागणीही याच प्रकारची म्हणावी लागेल. ध्वनी आणि रूप यांच्या संयोगाप्रमाणेच गंध, रस, स्पर्श ह्या संवेदनांच्या परस्पर संयोगातून संश्लिष्ट प्रतिमा निर्माण होणे शक्य आहे. ललित साहित्यातील, विशेषतः काव्यातील, 'गंधरेखा'; स्पर्शाची पालवी; 'अधरवीणा'; 'पिवळी हाक'; 'विजेचा मत्त केवडा' इत्यादी प्रतिमांची गणनाही ह्या प्रकारात करता येईल. **(उ) अर्धनिद्रेतील अथवा तंद्रीय प्रतिमा –** (हिप्नोगोगिक इमेज): ह्या प्रकारच्या प्रतिमा ह्या बहुतांश दृक् स्वरूपाच्या





आणि सुस्पष्ट असतात. जागृती व निद्रा यांच्या सीमारेषेवरील अवस्थेत म्हणजे गुंगी अथवा डुलकीच्या अवस्थेत त्या निर्माण होतात. झोपेमुळे पेंग आलेली असताना (साखरझोपेत) अथवा इतर वेळी आपण काहीसे झोपेमुळे पेंगलेलो असताना अनेकवेळा आपणासमोर गतानुभवांच्या प्रतिमा तरळून जातात. त्यांचे स्वरूप सुस्पष्ट असते. म्हणूनच आपणास पडलेले स्वप्न होते, की तो केवळ आपल्या कल्पनेचा खेळ होता हे निश्चायक स्वरूपात सांगणे कठीण होऊन बसते.

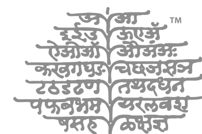
(ऊ) **निर्वस्तूभ्रमातील प्रतिमा–** (हॅल्यूसिनेटरी इमेज): ह्या प्रतिमा अत्यंत सुस्पष्ट आणि तपशील-वार असतात. ह्या त्यांच्या स्वरूपामुळेच त्यांची व वास्तवाची सरमिसळ होऊन ते निर्वस्तुभ्रम त्या व्यक्तीस वास्तव वाटू लागतात. उदा. दोरी अथवा अन्य काहीही वस्तू समोर नसताना, खरोखरीच साप आलेला आहे, असे वाटून त्याप्रमाणे भीती वाटू लागते. अपसामान्य अथवा विकृत मानसिक अवस्थेतच अशा प्रतिमा वैशिष्ट्यपूर्णतेने संबंधितास भावतात आणि त्या त्याचा कवजा घेतात. वास्तव कोणते व भ्रम कोणता याची पारख करणे अशा व्यक्तींना कठीण होऊन बसते; आणि त्यामुळे त्यांच्या समोर निर्वस्तूभ्रमाच्या स्वरूपातील प्रतिमा येत असतात. निर्वस्तुभ्रमातील प्रतिमांहून भिन्न अशा स्वप्नांच्या अवस्थेतही प्रतिमांचा संचार होतच असतो. त्यांच्या व जागृतावस्थेतील वास्त-वाचा गोंधळ मात्र केला जात नाही. कारण, जागृतावस्थेत येताच आपण पाहिलेले ते स्वप्न होते, वास्तव नव्हते, असे भान संबंधित व्यक्तीस स्वच्छपणे असते.

मनुष्य हा विचारशील (रॅशनल) प्राणी आहे तसाच तो कल्पनाशील प्राणीही आहे. सर्वच मानवी व्यवहारांत विचार आणि कल्पना यांचा वापर तो कळत नकळत करीत असतो. त्याच्या ह्या वैचारिक आणि कल्पनात्मक व्यवहारांत तो उपर्युक्त कल्पनाप्रकारांतील काही वा सर्वच प्रकारच्या प्रतिमांचा सतत वापर कळत नकळत (बहुधा नकळतच) करीत असतो. हे दोन्हीही प्रकारचे व्यवहार तसे प्रतिमांचेच व्यवहार होत. प्रतिमारहित असा कुठला विचार (इमेजलेस थॉट) असू शकतो, की नाही हा मानसशास्त्रात विवाद्य प्रश्न असला, तरी सर्वसाधारणपणे विचार हा प्रतिमायुक्त असतो, असे म्हणावयास हरकत नाही. म्हणजे प्रतिमा ह्या विचारास तसेच कल्पनेस आवश्यक आहेत.

ललितकलांमध्ये कलावंत जी नवनिर्मिती करतो तिचा प्रमुख आधार त्याचा पूर्वानुभव आणि कल्पनाशक्ती हा होय. कल्पनाशक्ती पूर्वानुभवाच्या आधारे प्रतिमा प्रसवते आणि ह्या प्रतिमांद्वारेच त्या त्या कलामाध्यमाच्या आश्रयाने कलावंत त्याला आलेला कलात्मक अनुभव रसिकांपर्यन्त संक्रांत करू शकतो. चित्रकला, शिल्पकला इत्यादी ललित-कलांमध्ये प्रतिमा व प्रतिमासृष्टीचे महत्त्व असले, तरी ललित साहित्यात प्रतिमांचे महत्त्व विशेषच आहे. म्हणूनच ललित साहित्यातील प्रतिमांचे स्वरूप व कार्य पाहणे उद्‌बोधक ठरेल.

प्रतिमा व ललितसाहित्य

इंद्रियवेदनांद्वारे मिळालेल्या पूर्वानुभवाचे प्रति-निधित्व प्रतिमा करतात. आय्. ए रिचर्डस् यांनी म्हटल्यानुसार पूर्वज्ञात इंद्रियवेदनांच्या अवशेषांद्वारे इंद्रियवेदनांचे प्रतिनिधित्व करण्याची प्रक्रिया म्हणजे प्रतिमा होत. ललित साहित्याचे माध्यम भाषा आहे. लेखकाच्या इंद्रियवेदनांचे प्रतिनिधित्व भाषिक माध्यमाद्वारे प्रतिमा करीत असतात. म्हणूनच प्रतिमा हा ललित साहित्याच्या भाषेतील एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण घटक होय. प्रतिमांमुळे लेखकाला आलेला त्याचा संपन्न अनुभव आणि त्यातील भावनिक जटिलता (कॉम्प्लेक्सीटी) रसिकापर्यन्त संक्रांत करता येते. वैज्ञानिक आणि सर्वस्वी वैचारिक स्वरूपाच्या सरळसरळ तसेच संकल्पना-युक्त (कन्सेप्चुअल) प्रक्रियेहून ललित साहित्यातील ही प्रतिमांची प्रक्रिया आणि त्यांचे कार्य सर्वस्वी भिन्न प्रकारचे आहे. कारण, तेथे एखादा विचार अथवा एखादा व्यावहा-रिक अनुभव सरळसोटपणे सांगावयाचा नसतो, तर त्या कलावंताला भावलेला विशिष्ट अनुभव त्याच्या बारिकसारिक तपशिलांसह तसेच त्याच्या





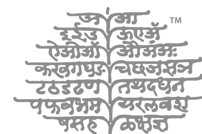
वैयक्तिक भावनेच्या, दृष्टिकोनाच्या, जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाच्या, त्याच्या आंतरिक प्रेरणांच्या, श्रद्धांच्या इत्यादी अनुषंगाने, पण कलात्मक स्वरूपात मांडावयाचा असतो. म्हणूनच तो अनुभव एखादा सरळसरळ सामान्य अनुभव उरत नाही, तर तो एक अनेक बाजू असलेला, अनेक आकर्षक पैलू असलेला, भावनेच्या रसात सुस्नात झालेला असा थरथरता व अत्यंत संश्लिष्ट अनुभव असतो. म्हणूनच ललित साहित्यातील केवळ आलंकृततेचा भाग म्हणूनच नव्हे, तर त्यातील संपन्न आशयाचे सारभूत तत्त्व आणि रसरशीत अशा संश्लिष्ट अनुभवाच्या प्रतिनिधी म्हणून प्रतिमांना कमालीचे महत्त्व आहे.

सर्वसाधारणपणे ललित साहित्यातील प्रतिमांचे 'बंदिस्त' आणि 'विमुक्त' प्रतिमा असे दोन भाग पाडता येतील. बंदिस्त प्रतिमा म्हणजे ज्या प्रतिमांचे साहचर्यमूल्य व अर्थ हा सर्वकाळी व सर्वांसाठी एकच असतो अशा प्रतिमा होत. म्हणजे एखाद्या प्रतिमेचा निश्चित असा अर्थ आणि त्या प्रतिमेचा इतर वस्तूशी असलेला साहचर्य संबंध एका विशिष्ट संदर्भात हा सर्वकाळी व सर्वांसाठी एकच एक असतो; त्यात व्यक्तिपरत्वे वा कालपरत्वे बदल न होता तोच अर्थ आणि तीच ठराविक साहचर्ये ज्या प्रतिमेतून व्यक्त होतात, अशा प्रतिमा ह्या बंदिस्त प्रतिमा होत. उदा. 'फाउंटनपेन' म्हटल्यानंतर जसा 'एक लिहावयाचे साधन' एवढाच ठराविक अर्थ सर्वांना व सर्वकाळी कळेल तो अर्थ. त्याचप्रमाणे 'फाउंटनपेन' म्हटल्यानंतर त्याच्याशी साहचर्याने निगडित असलेल्या 'कागद', 'वही' इत्यादी ठराविक वस्तूच सर्वांपुढे व सर्वकाळी येऊ शकतील ते ठराविक साहचर्य होय. अर्थातच येथे विवेचनाच्या सोयीसाठी घेतलेले, 'फाउंटनपेन'चे उदाहरण हे व्यावहारिक व सरळसरळ संदर्भाचे समजावे. एखाद्या प्रतिभावंत कवीच्या अथवा ललित गद्य लिहिणाऱ्या लेखकाच्या समर्थ कलाकृतीच्या विशिष्ट संदर्भात 'फाउंटनपेन'ची प्रतिमा आणि तिचे साहचर्यमूल्य आशयाची वेगळीच तरल स्पंदने रसिकमनात जागृत करणे सहज शक्य आहे; आणि म्हणूनच 'बंदिस्त' प्रतिमेचे म्हणून दिलेले उदाहरण 'विमुक्त' प्रतिमेचेही ठरण्याचा संभव आहे.

'विमुक्त' प्रतिमा म्हणजे कुठल्याही एका विशिष्ट संदर्भाने ज्या प्रतिमांचा अर्थ मर्यादित राहत नाही; उलट ज्यांचे संभाव्य अर्थ आणि साहचर्यमूल्य अमर्याद स्वरूपाचे असते, अशा प्रतिमा होत. अशा प्रतिमांचा अर्थ आणि साहचर्यमूल्य हे वेगवेगळ्या व्यक्तींसाठी तसेच भिन्न भिन्न काळी वेगवेगळे असते, ते बंदिस्त नसते. चांगल्या प्रतीच्या काव्यात अथवा दर्जेदार ललित गद्यात अशा प्रतिमांचा वापर आढळतो.

'वाच्यार्थयुक्त प्रतिमा आणि 'आलंकारिक प्रतिमा' अशाही प्रकारे प्रतिमांची विभागणी केली जाते. ज्या प्रतिमांच्या ठराविक अर्थात आणि व्याप्तीत बदल होत नाही; म्हणजे तो अर्थ आणि त्याची व्याप्ती ठराविक व विशिष्ट अशीच असते, अशा प्रतिमा ह्या वाच्यार्थी प्रतिमा होत. आलंकारिक प्रतिमा म्हणजे ज्यामुळे वस्तूच्या अर्थास कलाटणी मिळून वेगळाच असा; म्हणजे ठराविक वाच्यार्थाहून वेगळा असा अर्थ, सूचित केला जातो आणि अशाप्रकारे तो अनुभव संपन्नतेने वाचकांच्या मनात जागृत केला जातो अशा प्रतिमा. वाच्यार्थी प्रतिमा ह्या ललित व ललितेतर गद्याचा, तसेच सर्वच भाषिक व्यवहारांचा मूलाधार होत. त्यांचे हे महत्त्व निःसंशय मान्य करायलाच हवे. तथापि उत्कृष्ट ललित गद्यातील ह्या वाच्यार्थी प्रतिमांतून वरवर पाहू जाता केवळ शब्दार्थ जाणवत असला, तरी ह्या शब्दार्थापलीकडील अर्थाचे, एखाद्या जिवंत व स्पंदनशील अनुभवाचे सूचन व अभिव्यक्ती करण्याचे सामर्थ्य काही प्रतिभावंत ललित गद्यलेखकांच्याही लेखणीत खास असते. हेमिंग्वे, कोनरॅड जोसेफ यांच्यासारख्यांचा समावेश अशा लेखकांत करावा लागेल.

प्रतिमांच्या सलग समुच्चयास अथवा व्यूहास 'प्रतिमासृष्टी' (इमेजरी) म्हटले जाते आणि अलीकडील साहित्य समीक्षेत तिच्यावर विशेष भरही दिला जातो. 'प्रतिमांची घडण'; 'प्रतिमाबंध' (इमेज क्लस्टर्स); 'प्रतिमाकार' (इमेज पॅटर्नस्)





आणि 'प्राबंधिक प्रतिमासृष्टी' (थेमॅटिक इमेजरी) ह्या प्रतिमांच्या प्रकारांवरही साहित्य समीक्षक विशेष भर देताना आढळतात. त्यांच्यामते प्रतिमा-सृष्टीचे उपर्युक्त व्यूह हे कवी-लेखकांच्या तसेच वाचकांच्या न कळतपणे निर्माण झालेले असतात. हे प्रतिमाव्यूह एखाद्या ललितकृतीच्या अंतरंगातील सखोल आशय समजावून घेण्यासाठी एक उपयुक्त सूत्र म्हणून, अथवा त्या त्या कवी-लेखकाच्या आंतरिक प्रेरणा समजावून घेण्यासाठी अत्यावश्यक असतात. साहित्यातील एखाद्या कलाकृतीचा अर्थ समजावून घेण्यासाठी किंवा त्या कलाकृतीचे यथायोग्य मूल्यमापन व अर्थविवरण (इंटरप्रिटेशन) करण्यासाठी ह्या प्रतिमाव्यूहांचा अधिकाधिक वापर करणे आणि त्यानुसार त्या कलाकृतीचे मूल्यांकन करणे आवश्यक आहे. चित्रकला, शिल्पकला किंवा इतर ललितकलांबाबतही थोडयाफार फरकाने अशा प्रकारचाच दृष्टिकोन स्वीकारून त्या त्या कलाकृतींचे अर्थविवरण आणि मूल्यांकन करण्यात येते.

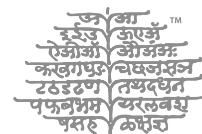
एखाद्या साहित्यकृतीतील प्रतिमासृष्टीचा अभ्यास हा त्या कलाकृतीत व्यक्त झालेली ऐहिक अथवा ऐंद्रिय अनुभवसृष्टी ज्या प्रतिमांच्या भाषेत अभिव्यक्त झालेली असेल, त्यावर लक्ष केंद्रित करून केला जातो. नमुन्यादाखल बालकवींच्या 'पारवा' कवितेतील पुढील ओळी घेऊ :

"भिंत खचली, कलथून खांब गेला
जुनी पडकी उध्वस्त धर्मशाळा;
तिच्या कौलारी बसुन पारवा तो
खिन्न नीरस एकांत गीत गातो."

वरील ओळीमधील सर्वच प्रतिमा ह्या एकाअर्थी ऐहिक इंद्रियानुभव चित्रित करणाऱ्या 'वाच्यार्थी' प्रतिमा आहेत. आणि त्यातही त्या बहुतांश दृक्-प्रतिमा आहेत. शेवटल्या ओळीत मात्र गीताची एक ध्वनिप्रतिमा आलेली आहे. वास्तविक ज्या क्रमाने प्रस्तुत दृश्ये दृष्टीस पडतील, त्या क्रमानेच ती वरील ओळीत प्रतिमांकित करूनही, यांतील प्रत्येक प्रतिमेचे परिमाण हे केवळ वाच्यार्थी प्रतिमेचे परिमाण रहात नाही, तर ते एक फार मोठे आणि सखोल आशयवादी परिमाण बनते. अंतःकरणात कालवाकालव होईल, अशा औदासिन्याच्या भावनेचे उद्दीपन करण्यात आणि ती उत्तरोत्तर अधिकाधिक गहिरी करीत नेण्यात यातील प्रत्येक प्रतिमा कमालीची यशस्वी झालेली आहे. म्हणूनच यातील प्रत्येक प्रतिमा ही कवीचा अनुभव साकल्याने साकार करण्यात एक अपरिहार्य घटक झालेली आहे. यातील एकादी प्रतिमा जरी काढून टाकली, तरी कवितेचा एकूण आकृतिबंधच ढासळून पडेल. ह्या चार ओळीत वर्णिलेल्या धर्मशाळेच्या आणि तिच्या कौलावर बसून 'आवाज' करणाऱ्या पारव्याच्या प्रत्यक्ष अनुभवाने घडणाऱ्या दर्शनाने आपल्या मनास कदाचित औदासिन्याच्या भावनेचा स्पर्शही होणार नाही; अथवा वेगळेच काही तरी जाणवून जाईल. म्हणजेच एखाद्या गोष्टीबाबतचा आपला प्रत्यक्ष लौकिक अनुभव आणि त्याच गोष्टीचा एखाद्या प्रतिभासंपन्न कलावंताचा, त्याच्या कलाकृतीत अभिव्यक्त झालेला अलौकिक अनुभव यांत जमीनअस्मानाची तफावत असते. ही तफावत प्रतिमांची निवड, त्यांची कलात्मक संघटना आणि तो तो अनुभव पेलण्याचे प्रतिमांचे सामर्थ्य यांमुळे पडत असते.

एकच एक प्रतिमा ठराविक संदर्भात आणि ठराविक रूढ अर्थाने बापरून बापरून तिच्यातील चैतन्यच नष्ट होते, आणि ती केवळ एक कडा घासलेली, गुळगुळीत शब्द बनते. पुढे ही अर्थवाहित्व हरवून बसलेली चैतन्यशून्य प्रतिमा कविसंकेत बनून तिचा वापर यांत्रिकपणे होऊ लागतो. चातक; चंद्रकांतमणी; स्वातीचा थेंब; कळी, भ्रमर इत्यादी अशा कविसंकेतांची उदाहरणे सांगता येतील. ह्या संकेतातून (अर्थातच ते पारंपरिक संदर्भात वापरल्यास) कुठल्याही नव्या आशयाचे अथवा अर्थाचे स्पंदन वा सूचन वाचकाच्या मनात होत नाही; आणि म्हणूनच असले संकेत कंटाळवाणे वाटू लागतात.

प्रतिभासंपन्न कवीच्या काव्यातील प्रतिमा ह्या कित्येकदा प्रतीकात्मकरूप धारण करताना आढळतात. अशा प्रतीकात्मकरूप धारण केलेल्या प्रतिमां-





द्वारे फार मोठा आणि नित्यनूतनस्वरूपी आशय वाचकांच्या मनात स्पंद पावतो. उदाहरणादाखल मर्ढेकरांच्या पुढील ओळींचा उल्लेख करता येईल :

" अजून येतो वास फुलांना
अजून माती लाल चमकते
खुरटचा बुंध्यावरती चढुनी
अजून बकरी पाला खाते "

मर्ढेकरांची प्रस्तुतची सबंध कविता वाचल्यानंतर, वर उद्धृत केलेल्या चार ओळीतील शेवटच्या दोन ओळींना एक प्रकारचे अत्यंत व्यापक स्वरूपाचे प्रतीकमूल्य असल्याचे जाणवल्यावाचून राहत नाही. समीक्षक ह्या कवितेचे वेगवेगळचा प्रकारे अर्थविवरण करणे शक्य असले, तरी त्या प्रत्येक अर्थविवरणातही ह्या ओळींना एक वैश्विकपातळीवरचे प्रतीकमूल्य असल्याबाबत सहसा कोणाचेही दुमत होणार नाही.

साहित्यकृतीतील प्रतिमासृष्टीच्या विश्लेषणाद्वारे आणि तिच्या अभ्यासाद्वारे त्या कृतीतील अंतः-प्रवाहांचे सखोल आकलन तर करता येतेच; पण ती कृती प्रसवणाऱ्या कलाकाराच्या व्यक्तिमत्त्वा-चेही एक कलावंत म्हणून संपूर्ण आकलन होण्यास मदत होते; असे मत रेव्ह. वॉल्टर व्हिटर या विद्वानाने प्रथम मांडले. व्हिटरच्या ह्या मताचाच अत्यंत विस्तृत प्रमाणावर आणि अधिक काटेकोरपणे वापर कॅरोलीन एफ्. ई. स्परजेन (Spurgeon 1869-1942-Shakespear's Imagery - 1935) ह्या विदुषीने केला. आर. टुव्ह (R. Tuve) याने प्रतिमा ह्या संकल्पनात्मक तसेच संवेदनात्मक (परसेप्च्युअल) असतात असा विचार प्रतिपादिला.

'इमॅजिझम' म्हणजे 'प्रतिमावादा'चा पुरस्कार करणारी एक चळवळच इंग्लंड, अमेरिकेतील विशेषतः अमेरिकेतील काही कवींनी १९०९ ते १९१८ ह्या काळात सुरू केली. तत्कालीन काव्यातील पारंपरिकतेविरुद्धची, प्रतिमावाद ही प्रतिक्रिया होती. प्रतिमावादी कवींवर चिनी काव्याचा आणि विशेषतः जपानी हायकू (Haiku or Hokku) काव्य-प्रकाराचा प्रभाव पडून त्यांनी प्रतिमावादाचा पुरस्कार केला. प्रतिमावाद्यांच्या मते काव्यात्म अनुभव हा भौतिक जगातील वास्तव वस्तूंच्या संदर्भातच उत्कृष्ट-पणे अभिव्यक्त होऊ शकतो; अशा वस्तूंवर भाष्य करून नव्हे. कवीने आपल्या भावनांची अभिव्यक्ती भौतिक सादृश्यानुमानाच्या भाषेत करावयास हवी, तरच त्याच्या मनातील आशय काटेकोरपणे व्यक्त होईल. सर्वसामान्य व्यावहारिक भाषेतील शब्दच अत्यंत काटेकोरपणे वापरावयास हवेत आणि कुठलाही विषय काव्यविषय म्हणून निवडण्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य कवीस असावे. वापरलेल्या प्रतिमा ह्या मूर्त (काँक्रीट), काटेकोर व सुघटित असाव्यात. काव्यविषयावर त्या सर्व प्रतिमा केंद्रित व्हावयास हव्यात. कारण त्यांच्यामते काव्यविषयावरील प्रतिमांचे केंद्रीकरण हेच काव्याचे सारभूत तत्त्व आहे.





श्री. वा. रा. जवाहिरे

१९७१ च्या लोकसभा निवडणुका : शोध व बोध

निवडणुकांचा निकाल

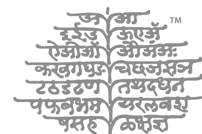
दि. १० मार्च १९७१ रोजी भारतांतील सर्व प्रदेशामधील लोकसभा निवडणुका व काही प्रदेशातील विधानसभा निवडणुका पार पडल्या; आणि पुढील पांच सहा दिवसात निवडणुकांचे निकाल जसजसे बाहेर पडू लागले तसतसे सर्वांना आश्चर्याचे धक्केच बसू लागले. जिकडे तिकडे इंदिरा गांधीच्या कॉंग्रेसचा विजय व इतर पक्षांना पराजयाचे हादरे. शेवटी नवकॉंग्रेसने ५१८ सदस्यांच्या लोकसभेत दोन तृतियांशापेक्षा अधिक म्हणजे ३५० जागा मिळवल्या. तसेच ज्या ओरिसा–विधानसभेमध्ये व प. बंगाल–विधानसभेमध्ये नवकॉंग्रेसची नगण्य सदस्यसंख्या होती तेथे तिने अनुक्रमे १४० पैकी ५१ जागा व २८० पैकी १०५ जागा मिळवल्या. बिहार व उत्तरप्रदेशमध्ये विरोधी पक्षीयांच्या संयुक्त विधायक दलाच्या राजवटी असताना तेथे लोकसभेच्या अनुक्रमे ५३ पैकी ३९ जागा व ८५ पैकी ७३ जागा नवकॉंग्रेसने मिळवल्या. इतकेच नव्हे तर संघटनाकॉंग्रेसचे सरकार असलेल्या गुजरात मध्ये २४ लोकसभेच्या जागांमध्ये पूर्वीच्या ३ जागांऐवजी नवकॉंग्रेसला ११ जागा मिळाल्या, आणि म्हैसूरमध्ये सर्वच्या सर्व म्हणजे २७ जागा मिळाल्या. तसेच अकाली दलाचे राज्य असलेल्या पंजाबमध्ये १३ पैकी नवकॉंग्रेसला १० मिळाल्या. अशारीतीने सर्व विरोधी पक्षांना अफाट दणका बसला आणि जो तो विचार करू लागला की हा चमत्कार घडला कसा व आता पुढे काय होणार ?

मतदानाची शाई

काही म्हणतात की मतदानाचा शिक्का मारण्यासाठी वापरलेल्या शाईचा हा चमत्कार आहे. शिक्का मारल्यानंतर ती शाई उडून जाते आणि त्याच मतपत्रिकेवर प्रथम उठवण्यात आलेला व अदृश्य असलेला शिक्का नंतर दृश्य होतो. अशी जर वस्तुस्थिती असेल तर तशा तऱ्हेचा कागद व तशी रसायने आणवून आक्षेपकांना त्यांचा आक्षेप सप्रयोग सिद्ध करून देता येईल. जोपर्यन्त तसे केले जात नाही तोपर्यन्त तसे घडले असल्याचे मानण्यास काही जागा नाही. शिवाय, पश्चिम बंगालच्या विधानसभेत मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाला नवकॉंग्रेसपेक्षा जास्त जागा मिळाल्या आहेत व ओरिसा विधानसभेमध्ये नवकॉंग्रेस जरी सर्वात मोठा पक्ष म्हणून निवडून आला असला तरी त्यास बहुमता इतक्या जागा मिळालेल्या नाहीत, या व अशा अनेक बाबी लक्षात घेतल्यास **हा शाईचा चमत्कार आहे या आक्षेपास आधार मिळत नाही.**

बँक राष्ट्रीयीकरण

इंदिरा गांधीच्या यशाचे मूळ शोधण्यास दूर जाण्याचे काही कारण नाही. कारणे अगदी नजीकची व सर्वश्रुत अशीच आहेत. इंदिरा गांधींनी 'गरिबी हटाव'ची घोषणा दिली व बँक राष्ट्रीयीकरणाच्या पार्श्वभूमीत ती परिणामकारक ठरली. बँकांच्या राष्ट्रीयीकरणानंतर रिक्षावाले वगैरे छोटचा उद्योगवाल्यांना कर्जे झटपट मिळू शकली व त्यांना त्यांचे उदद्योग निर्मिता-अगर वाढवता आले. त्यामुळे बँक राष्ट्रीयीकरण ही जनहिताची बाब आहे असे सामान्य जनांचे अनुमतांतून मत झाले व त्यांनी नवकॉंग्रेसचा अर्थातच पाठपुरावा केला. बँकाच्या राष्ट्रीयीकरणाने राष्ट्रीकृत बँकामधील ठेवी वाढल्या नाहीत, पूर्वी ज्या उद्योगधंदयांना या ठेवीमधून कर्जे मिळत होते त्यांच्या ऐवजी ते आता छोटचा उद्योगवाल्यांना मिळू लागले. राष्ट्रीकरणाने राष्ट्रीकृत बँकामधील ठेवी वाढल्या पाहिजेत आणि त्यांतून लहान-मोठचा आदि सर्व प्रकारच्या उद्योगधंद्यांना कर्जे लाभली पाहिजेत, तसे बँकराष्ट्रीकरणाने घडलेले नाही. हे नवल टाटासारख्या एखाद्या





व्यक्तिगत उमेदवाराखेरीज अन्य कोणी नीटपणे जनतेपुढे मांडले नाही व त्यावर भर दिला नाही. तसेच ठेवी वाढल्या नसल्या तरी आम्हाला कर्जे मिळाली या एवढ्या मुद्यावर छोटे उद्योगवाले संतुष्ट होते. या उलट आम्ही देखील बँक राष्ट्रीकरणवादीच होतो व आहोत असे सांगण्यात विरोधी पक्षांची स्पर्धा लागली होती. यामुळे बँक राष्ट्रीयीकरण ही एक चांगली गोष्ट केली गेली असेच सामान्यजनांना वाटले व ती ज्यांनी केली त्या इंदिरा गांधींचा प्रभाव साहजिकच इतरांपेक्षा जास्त वाढला.

संस्थानिकांचे तनखे व हक्क

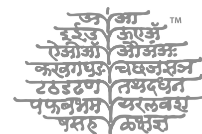
माजी संस्थानिकांचे तनखे रद्द करण्याच्या मोहिमेमध्ये इंदिरा गांधींनी जो भरीव पुढाकार घेतला त्यामुळेही त्यांची प्रतिमा चांगलीच उजाळली. याउलट हे तनखे व विशेष हक्क रद्द करण्याच्या घटना– दुरुस्तीला विरोध करण्याच्या कृतीने विरोधी पक्षांची प्रतिमा डागळली गेली होती. घटनादुरुस्ती प्रस्तावात नुकसान भरपाईची तरतूद नव्हती, म्हणून आम्ही त्यास विरोध केला हे संघटना काँग्रेस पक्षाचे म्हणणे मतदारांना तितकेसे रुचू शकले नाही. संस्थानिकांच्या या प्रकरणी विरोधी पक्षांनी विरोध केला नसता तर त्यांची बाजू डागळली नसती. संस्थानिकांचा हा प्रश्न सर्व मिळून केवळ चार कोटी रुपयांचा आहे. सरकारच्या औद्योगिक व परवानाविषयक धोरणाने व कृतीने सरकारने संस्थानिकांपेक्षा अनेक पटीने मोठे असे उद्योगक्षेत्रातील बादशहा निर्माण केले आहेत. संस्थानिकांचा प्रश्न हा एक प्रचारासाठी सरकारने हाती घेतलेला विषय आहे, त्यात जनहिताचा काही प्रश्न नाही, अशी या विषयातील खरी बाजू विरोधी पक्षांनी नीटपणे जनतेपुढे मांडली नाही.

गरिबी हटाव

इंदिरा काँग्रेसने "गरिबी हटाव" ची घोषणा दिली. "इंदिरा हटाव" या विरोधी पक्षांच्या घोषणेच्या संदर्भात निश्चीतच आकर्षक व परिणामकारक अशी ती ठरली. गरिबी हटाव अशी नुसती घोषणा देऊन गरिबी हटू शकत नाही. गरिबी हटाव या घोषणेतील पोकळपणा विरोधी पक्षीयांना व्यवस्थितपणे व प्रभावीपणे दाखवून देता आला असता. अधिकारारूढ पक्षाने बिगरप्रकल्पीय सरकारी खर्च सतत वाढू दिला, त्याला कात्री लावली नाही, सतत नुकसानीत चालणारे व मोठ्या भांडवलाचे सरकारी कारखाने एका पाठोपाठ काढले व चालवले, आणि या सर्वांसाठी सतत मोठ्या प्रमाणात जादा नोटा छापून व कर–वाढ करून सामान्य जनांच्या खिशातून सतत अधिकाधिक प्रमाणात पैसा सत्तारूढ पक्षाने काढून घेतला आहे. पोलाद अगर अवजड वस्तू निर्मिती करणाऱ्या कारखान्यांना कामगारवर्ग अल्प प्रमाणात लागतो. ग्राहकोपयोगी वस्तूंची (कंझुमर्स गुडस्) निर्मिती करणाऱ्या कारखान्यांना त्यापेक्षा अनेक पटीने कामगारवर्ग लागतो. तथापि सरकारने पोलाद व अवजड वस्तूंच्या निर्मितीच्या कारखान्यांमध्ये मोठ्या प्रमाणात गुंतवणूक आतापर्यन्त केली आहे; व चालवली आहे. त्यामुळे रोजगार निर्मिती अल्प प्रमाणात घडत गेली आहे व बेकारी सतत वाढत गेली आहे. रोजगारवाढीस मुख्यतः खाजगी क्षेत्रातील कारखान्यांचाच हातभार लागलेला आहे. अशारीतीने नवकाँग्रेसची गरिबी हटाव ही घोषणा खऱ्या अर्थाने पोकळ होती. तथापि हा पोकळपणा विरोधी पक्षांनी दाखवला नाही, नव्हे त्यांना दाखवता आलाच नाही. एकतर हा मूलभूत मुद्दा त्यांच्या दृष्टीस आला नाही किंवा त्यांनी लक्षात घेतला नाही, आणि दुसरे म्हणजे वैचारिक दृष्ट्या ते नवकाँग्रेसच्याच दृष्टिकोनाचे असल्यामुळे पोलाद आदि अवजड कारखान्याच्या निर्मितीसाठी त्यांनी नवकाँग्रेस इतकाच आग्रह पूर्वीपासून धरलेला आहे. त्यामुळे साहजिकच "गरिबी हटाव" या घोषणेतील पोकळपणा जनतेच्या लक्षात येऊ शकला नाही.

बडी आघाडी व इंदिरा हटाव

संघटना काँग्रेस, स्वतंत्र, जनसंघ व संयुक्त समाजवादी या पक्षांनी एक राष्ट्रवादी व लोकशाहीवादी निवडणूक-आघाडी केली होती. या आघाडीने "इंदिरा हटाव" अशी घोषणा दिली होती. वर





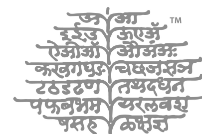
नमूद केलेल्या इतर विविध राजकीय, आर्थिक व सामाजिक प्रश्नावर इंदिरा कॉंग्रेसचे धोरण व कृती कशी चुकीची आहे आणि आमचे धोरण व कार्यक्रम कसे बरोबर आहेत हे या आघाडीने अगर अन्य पक्षांनी दाखवून दिले नाही, नव्हे त्यांना दाखवून देता आले नाही; त्यामुळे इंडिकेट व सिंडीकेट भांडणाच्या पार्श्वभूमीत 'इंदिरा हटाव' ही घोषणा निश्चितच व्यक्तिद्वेषाची, पोकळ व नकारात्मक ठरली. शिवाय या आघाडीतील पक्षांचा निवडणूक-पूर्व बहुतांश वेळ जागा परस्परात वाटून घेण्यात व परस्पर-विरोधी उमेदवार उभा न होईल अशी व्यवस्था करण्यातच निघून गेला. या आघाडीस आघाडीचा संयुक्त कार्यक्रमही करता आला नाही. त्यामुळे संयुक्त कार्यक्रम नसलेली आघाडी टिकावू व विधायक सरकार निर्माण करू शकणार नाही अशी उघड उणीव त्यांचेबाबत दिसत होती. या उलट "गरिबी हटाव" या घोषणेबरोबर जनतेस अत्यंत अवश्य असलेली "स्थिर सरकार" ही बाब आम्ही पुरवू असे आश्वासन नवकॉंग्रेसने पुरवले होते. जवळ जवळ दीड वर्ष स्थिर सरकार पुरव-ण्याच्या प्रत्यक्ष कृतीनंतरचे हे आश्वासन निश्चि-तच भरीव असे आश्वासन होते. आणि गेल्या चार वर्षात निरनिराळ्या राज्यांत संयुक्त विधायक दलाची सरकारे वरचेवर उभी राहिली व धडाधड कोसळली, या अनुभवाच्या पार्श्वभूमीत स्थिरसर-कारचे नवकॉंग्रेसचे आश्वासन हे अत्यंत गरजेचे व मोलाचे होते. जनतेने या संदर्भात त्यास प्रतिसाद दिला यांत नवल काहीच नाही.

घटना दुरुस्ती

मालमत्तेचा मूलभूत हक्क काही प्रमाणांत मर्यादित करणे जरूर आहे व त्या दृष्टीने राज्य-घटनेत बदल केला जाईल ही भूमिका नवकॉंग्रेसने निवडणूक-जाहीरनाम्यात घेतली होती. सार्वजनिक कामाकरता एखादी मिळकत हवी असल्यास योग्य ती नुकसान भरपाई देऊन राज्यघटनेच्या आजच्या चौकटीत कोणतीही मिळकत सरकारला ताब्यात घेता येते. असे असताना व मूलभूत हक्काबाबत राज्यघटनेत बदल करताच येणार नाही असा सुप्रीम कोर्टाचा निर्णय असताना, नवकॉंग्रेसने घेतलेली ही भूमिका राज्यघटनेच्या व पर्यायाने लोकशाहीच्या विरोधी ठरते. चार पक्षाच्या आघाडीने या मुद्यावर विरोध व्यक्त केला होता परंतु आघाडीतील संयुक्त समाजवादी पक्ष आघाडीशी या मुद्यावर सहमत नव्हता. कार्यक्रम विषयक एकवाक्य-तेच्या अभावामुळे अगर अन्य कारणांमुळे आघाडी-कडून इतर मुद्यावर जशी परिणामकारक व स्पष्ट मांडणी झाली नाही, तशी याही मुद्यावर झाली नाही असे वाटते. ही मांडणी करून, एकूण सर्व प्रतिकूल परिस्थिती असताना, आघाडीच्या मतदानात कदाचित् फरक पडला नसता. तरीदेखील लोक-शाहीची नागरीहक्क विषयक पायाभूत बाब म्हणून या मुद्यावर जास्तीत जास्त स्पष्ट व परिणाम-कारक मांडणी केली जाणे जरूर होते.

अखिल भारतीय पर्यायी पक्षाची गरज व आघाडीतील दोष

थोडा बारकाईने विचार केल्यास आपल्याला असे दिसून येते की नवकॉंग्रेस आणि चार पक्षांची भारतीय आघाडी याखेरीज अन्य कोणीही अखिल भारतीय पातळीवर या निवडणुकात जनतेच्या पुढे आले नाही, व येऊ शकले नाही. अखिल भारत-व्यापी पसारा असलेला, अखिल भारताच्या दृष्टिकोनातून विचार करावा लागणारा असा पक्षच मध्यवर्ती सरकार बनवण्यासाठी जनतेस पाहिजे होता. सर्व अर्थाने कॉंग्रेस हा एकच पक्ष भारतात आहे. केवळ एवढ्या कारणाकरता अने-कांनी या पूर्वीदेखील कॉंग्रेसला मतदान केले आहे. काही पक्ष अखिल भारतीय बिरुदाचे आहेत, परंतु त्यांच्या शाखा प्रत्येक राज्यांत नाहींत किंवा दखल घेण्याच्या प्रमाणांत त्या शाखा नाहीत. त्यामुळ नवकॉंग्रेसला आव्हान देणारा असा पर्यायी पक्ष जनतेपुढे येण्याची आवश्यकता होती. हा पर्याय चार पक्षांच्या आघाडीने उभा केला होता. तथापि आघाडीच्या संयुक्त कार्यक्रमाचा अभाव, जनसंघ व स्वतंत्र पक्षांच्या विचार-प्रणालींची संयुक्त समाजवादी पक्षाच्या विचार-प्रणालीशी तीव्र तफावत, स्वतंत्र पक्षाची विचार-





प्रणाली व कार्यक्रम जनहितवादी असला तरी धनिकांचा पक्ष अशी स्वतंत्र पक्षाची असलेली प्रतिमा, जनसंघाच्या विचारप्रणालीमधील हिंदुत्ववाद आणि संधिसाधू राजकारण्यांची आघाडी असा संयुक्त आघाडीच्या सरकारांबद्दल चार वर्षात आलेला वाईट अनुभव या गोष्टींमुळे या आघाडीचा पर्याय जनतेस आकर्षित करू शकला नाही, तो लंगडा पडला. या आघाडीतील एखादा पक्ष आपल्या आवडीचा अगर पसंतीचा असला तरी आघाडीतील अन्य पक्ष पसंतीचा नसेल तर, आघाडीत आपल्या पसंतीचा एखादा पक्ष असूनसुद्धा मतदार या आघाडीस मतदान करण्यापासून परावृत्त घडला. ही आघाडी झाली नसती तर आघाडीतील व्यक्तिगत पक्षास जे मतदान होऊ शकले असते त्या पेक्षाही कमी मतदान आघाडींतील प्रत्येक घटक पक्षास झाले. या उलट नवकाँग्रेसने कोणत्याही पक्षाशी आघाडी केली नाही. कम्युनिस्ट, मुस्लिम लीग आदि कांही छोटया पक्षांशी जागा वाटपाबाबत फक्त समझोता केला. त्यामुळे आघाडींतील इतर पक्षांच्या दोषांची झळ सोसण्याचा प्रसंग नवकाँग्रेसवर आला नाही.

मतदाराने केलेले डोळस मतदान :–

मतदानाचे विविध ठिकाणचे आंकडे पाहिल्यास मतदार – नागरिकाने मतदान अडाणीपणाने केले नसून सर्व-सामान्यपणे डोळसपणानेच केलेले आहे असे दिसून येते. कोणत्याही मतदार संघांत दोन पेक्षा अधिक उमेदवार निवडणुकीसाठी उभे असले तरी सामान्यपणे मोठ्या प्रमाणांतील मत संख्येची विभागणी फक्त मुख्य दोन उमेदवारांतच झाली आहे व अन्य उमेदवारांना मामुली मतें मिळाली आहेत, हे या पाहणीवरून दिसून येते. १९६७ च्या निवडणुकीत हीच तऱ्हा (पॅटर्न) घडल्याचे आढळून येते. मतदाराने सामान्यपणे दोन दृष्टिकोनातून मतदान केले आहे हे यावरून लक्षात येते. एक म्हणजे वैचारिक दृष्टया मला जो पक्ष अगर उमेदवार पसंत आहे त्याला मतदान करणे व दुसरे म्हणजे व्यावहारिक दृष्टिकोनातून म्हणजे आपले मतदान वाया जाऊ नये म्हणून जो उमेदवार पडण्याची शक्यता आहे त्याला मतदान न करता जो निवडून येण्याची शक्यता आहे त्याला मतदान करणे. यापैकी वैचारिक दृष्टिकोनातून मतदान केले जाण्याची प्रवृत्ति वाढीस लावण्याचा प्रयत्न होणे आवश्यक आहे.

निवडणुकीनंतर– "गरिबी हटाव" ची वाटचाल

निवडणुकीबाबत एवढे विश्लेषण झाल्यावर, निवडणुकीनंतर काय असा प्रश्न उद्‌भवतो. इंदिरा गांधींच्या नवकाँग्रेसला भरघोस मतदान करून, दोन तृतियांशाहून अधिक जागांच्या बहुमताने जनतेने या पक्षास अधिकारावर आणले आहे. "गरिबी हटाव" या घोषणेने लोकांचे दारिद्रय दूर करण्याचे व लोकांना रोजगारी पुरविण्याचे बंधन सत्तारूढ काँग्रेसने पत्करले आहे. किंबहुना या आश्वासनास्तवच जनतेने या पक्षास प्रचंड बहुमताचे मतदान केले आहे. अशा स्थितीत या आश्वासनाची पूर्ती होते की नाही व कसकशी होते हे पाहण्याचे काम सर्व विरोधी पक्षांचे व जागरूक नागरिकांचे आहे. रोजगार वाढीसाठी रु. ५० कोटीची तरतूद करण्यात आली आहे. असे सरकारच्या वतीने जाहीर करण्यात आले आहे. शिवाय विशिष्ट कल्याणकारी प्रकल्पांसाठी काही रकमा सरकारने नियोजित केल्या आहेत. कोटयवधी लोकांना रोजगार पुरवण्याच्या कामी रु. ५० कोटीचा काय व कितपत उपयोग होणार ? तसेच कोटयवधी दलितांचे कल्याण साधायचे असताना त्यासाठी काही अल्प प्रमाणात रकमा पुरवून काय उपयोग होणार ? शिवाय एखाद्या रोग्याला झालेल्या विशिष्ट आजारावर केवळ त्या आजारापुरता वेगळा विचार करून त्यावर उपचार केल्यासारखेच हे होणार आहे. कोणत्याही आजारावर उपचार करताना सर्व शरीर ही एक सुसंबद्ध यंत्रणा व व्यवस्था आहे हे लक्षात घेऊनच उपचार केल्यास उपचार मूलगामी व शरीरातील सर्व भागास सारखाच उपयुक्त ठरतो. त्याच धर्तीवर समाजाच्या या आजारावर मूलगामी उपचार करणे जरूर आहे. दारिद्रयाचे निवारण,





रोजगारीची वाढ व नागरिकांच्या निदान किमान गरजा पूर्ण होतील एवढे त्यास उत्पन्न अगर वेतन पुरवणे या गोष्टींसाठी देशांतील एकूण उत्पादनाची वाढ झाल्याखेरीज व रोजगारी ज्यास्तीत ज्यास्त प्रमाणात पुरवतील असे कारखाने काढल्याखेरीज अन्य मार्ग नाही. यासाठी भांडवलाचा जरूर तो पुरवठा होण्याकरता बचत वाढली पाहिजे व बिगर प्रकल्पीय सरकारी खर्च कमी झाला पाहिजे. पोलाद आदि अवजड वस्तूंच्या उत्पादनाला जास्तीत जास्त भांडवल लागते, मात्र त्यांतून कमीत कमी उत्पादन व कमीत कमी रोजगारी निर्माण होते. यास्तव अशा उत्पादनासाठी यापुढे भांडवल गुंतवणूक थांबवली पाहिजे आणि आवश्यकते इतकी परिस्थिती सुधारेपर्यन्त फक्त शेती व ग्राहकोपयोगी वस्तूच्या उद्योगांमध्येच भांडवल-गुंतवणूक केली पाहिजे. तसेच हे सर्व उद्योग सरकारी क्षेत्राकरता व खाजगी क्षेत्राकरता असे दोहोंनाही खुले ठेवले पाहिजेत. त्यामुळे स्पर्धेने उत्पादन अधिक वाढेल. तसेच पंचवार्षिक योजनेचा आकार मोठ्यात मोठा करण्याचा हव्यास सोडून दिला पाहिजे. जितक्या प्रमाणात भांडवल उपलब्ध होऊ शकेल तेवढ्या मर्यादेतच पंचवार्षिक योजना ठेवली पाहिजे. अशा-रीतीने एकच प्रकारच्या उपाययोजनेने उत्पादन वाढ, पर्यायाने दारिद्र्याचे निवारण व समृद्धीची वाटचाल आणि रोजगारीची वाढ व लोककल्याण (वेलफेअर) या गोष्टी साध्य होतील व दारिद्र्य वाढवणारी चलनवाढही करावी लागणार नाही; व प्रत्येक समस्येवर वेगवेगळा उपचार करावा लागणार नाही. समाजवादाचा अगर राष्ट्रीयीकरणाचा पोथीनिष्ठ आग्रह टाकून देऊन व्यवहारवादी कल्याणकारी मार्ग राज्यकर्त्या पक्षाने जाणीवपूर्वक स्वीकारला पाहिजे. तसेच इतर पक्षांनी व नागरिकांनी हा मार्ग स्वतः संमत करून राज्यकर्त्यांना पटवून देऊन स्वीकृत करायला लावले पाहिजे. या योगे मतदारांना दिलेल्या आश्वासनांची पूर्तता होऊ शकेल.

मालमत्ता हक्क– घटना दुरुस्तीची कारवाई –

वर नमूद केल्याप्रमाणे, मालमत्तेचा मूलभूत हक्क काही प्रमाणात मर्यादित करणेसाठी राज्यघटनेत बदल केला जाईल अशी भूमिका नवकाँग्रेसने निवडणूक जाहीरनाम्यांत घेतली होती आणि त्यादृष्टीने आता पावलेही पडू लागली आहेत. प्रजासमाजवादी खासदार श्री. मधू दंडवते यांनी याबाबतचे दुरुस्ती विधेयक नुकतेच लोकसभेपुढे मांडले असून काँग्रेसचे चिटणीस श्री. बहुगुणा यांनी याबाबत एक निवेदनही नुकतेच प्रकट केले आहे. निवडणुकी बाबतच्या घटनांचे नीट परिशीलन केल्यास असे दिसून येते की, 'गरिबी हटाव' व 'स्थिरसरकार' या दोन मुद्यावरच जनतेने नवकाँग्रेसला बहुमताचे मतदान केले आहे. त्यामुळे जनतेच्या मालमत्ताविषयक मूलभूत हक्कावर गदा आणणारी घटना–दुरुस्ती दोन तृतीयांश सदस्य-संख्येच्या जोरावर करण्याचे नवकाँग्रेसने सोडून देणेच जरूर आहे. ही घटनादुरुस्ती करण्याने परिणामी जनतेचे कसे नुकसान होणार आहे हे समाजवादाच्या उद्घोषामुळे शिक्षित नागरिकांच्याही अद्याप लक्षात आलेले नाही. ही घटनादुरुस्ती करू नये यासाठीची कारणे पुढील प्रमाणे आहेत :

१) लोकशाहीने व भारतीय राज्यघटनेने नागरिकास जी विविध मूलभूत स्वातंत्र्ये दिली आहेत ती साध्य करण्याचे मुख्य साधन मालमत्ता हे आहे. त्यामुळे मालमत्तेचा हक्क मूलभूत हक्का-मधून काढून टाकल्यास इतर मूलभूत स्वातंत्र्ये नागरिकांकडून काढून घेतली जाण्याचा परिणाम त्यांतून घडेल.

२) मालमत्तेबाबत कमाल मर्यादा घालण्याची अनेक कायदेशीर साधने शासनास उपलब्ध आहेत. इस्टेट ड्यूटी, संपत्ती कर, चैनीच्या वस्तूंवरील जकातकर, वाढत्या उत्पन्नावर वाढता प्राप्तीकर हे कर लावण्याने उत्पन्नांतील विषमता बऱ्याच प्रमाणात दूर होईल.

३) सरकारने वेळोवेळी अवलंबलेल्या चलन-वाढीने व आयात परवान्यांच्या चुकीच्या धोरणाने देखील उत्पन्नांमध्ये विषमता वाढण्यास मदत झाली आहे. म्हणून चलनवाढीचे धोरण सरकारने संपूर्ण-पणे सोडून दिले पाहिजे व आयात परवान्यांच्या धोरणात सुधारणा केली पाहिजे.

४) विकसित राष्ट्रांमध्ये अकुशल कामगार आणि देखरेख अगर व्यवस्थापन करणारे सेवक यांच्या वेतनातील फरकाचे प्रमाण फार कमी असते. त्या राष्ट्रामध्ये अकुशल कामगारांचे वेतन कमी नसते. अमेरिकेत हे प्रमाण एकास अडीच असे आहे, तर मुंबईत ते एकास अकरा असे आहे. वेतनाचे प्रमाण भारतामध्येही त्या राष्ट्रांप्रमाणेच ठेवणे जरूर आहे.

५) मालमत्तेचा हक्क हा कम्युनिस्ट राष्ट्रांस मान्य नाही. हा हक्क सर्व नागरिक स्वातंत्र्याचे मुख्य साधन असल्यामुळे मालमत्तेचा हक्क घटनेतील मूलभूत हक्कांतून काढून घेण्याने कम्युनिस्ट समाजरचनेला भारतात मागच्या दरवाजाने प्रवेश मिळेल. मालमत्तेच्या हक्कांबाबतच्या घटनादुरुस्ती मधील ही कारणमीमांसा व धोके सत्तारूढ पक्षाने वेळीच ध्यानात घेऊन या घटनादुरुस्तीचा विचार सोडून दिला पाहीजे. सरकारने हा विचार सोडून न दिल्यास विरोधी पक्षांनी व जागरूक नागरिक कार्यकर्त्यांनी या घटनादुरुस्ती विरुद्ध जनमत संघटित केले पाहिजे व या जनहितविरोधी व लोकशाही विरोधी कारवाईचा यशस्वी प्रतिकार केला पाहिजे.

लोकशाहीचे संरक्षण व संघटन

भुईसपाट होण्याइतपत परवाच्या निवडणुकांमध्ये मार खाल्ल्यामुळे, विरोधीपक्षांतून बरेच आमदार व खासदार सत्तारूढ नवकाँग्रेसला मिळत आहेत व विरोधी पक्षांनी त्यामुळे हाय खाल्ली असून ते हतबल व हतबुद्ध झाल्यासारखे दिसत आहेत. या उलट दोन तृतियांशाहून अधिक जागा लोकसभेत नवकाँग्रेसला मिळाल्यामुळे, अधिकाराचा गैरवापर त्यांचेकडून केला जाण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. बहुमत नसलेल्या अस्थिर सरकारमुळे निवडणुकांपूर्वी भारतीय लोकशाहीस धोका होता, आता निवडणुकीत दोन तृतियांशाहून अधिक बहुमत अधिकारारूढ पक्षास मिळाल्यामुळे आता वेगळ्या रीतीने समस्या निर्माण झाली आहे. तथापि दोन तृतियांशाहून अधिक बहुमत लोकसभेमध्ये काँग्रेस पक्षाकडे या पूर्वी अनेक वेळा होते हे लक्षांत घेतले पाहिजे. तसेच लोकशाही ही केवळ लोकसभेतच असते असे नाही. लोकसभेच्या बाहेर जीवनाच्या हरएक क्षेत्रात लोकशाही व्यापून व भरून असते, हेही लक्षात घेतले पाहिजे. म्हणून या परिस्थितीने विरोधी पक्षांनी अगर अपक्ष कार्यकर्त्यांनी व संघटनांनी गांगरून जाण्याचे कांहीच कारण नाही. मालमत्ता हक्काबाबतच्या घटनादुरुस्ती मधील दूषणे व धोके जागोजाग सभा घेऊन, पत्रके काढून व लेख लिहून जनतेस व राज्यकर्त्यांना समजावून सांगितले पाहिजेत, आणि सभा, मिरवणुका, लक्षावधी सह्यांचे अर्ज, आदि केवळ सनदशीर मार्गांनी या घटनादुरुस्तीचा यशस्वी प्रतिरोध केला पाहिजे, आणि जनहितकारी इतर कार्येही हाती घेतली पाहिजेत, लोकशाही विरोधी व जनहित विरोधी अशा या घटनादुरुस्तीचा जसा यांतून प्रतिरोध घडेल तसेच भारतीय लोकशाहीचा पिंड अधिक बलवान करण्यासही ही कृती उपयुक्त होईल.





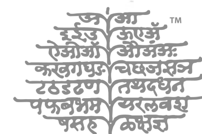
श्री. रा. ना. चव्हाण

समाजसुधारणेच्या इतिहासातील परमहंस सभेचे स्थान

सामाजिक सुधारणांना इतिहास आहे. बुद्ध हा पहिला मोठ्यात मोठा, असा धर्म व समाजसुधारक होय. धर्म व समाजसुधारणा ही अगदीच अलग नव्हती व नसते. समाजाची धारणा धर्म करितो. म्हणून सर्वच सुधारक बहुतेकपणे धर्मसुधारक, मूलतः असतात. महावीर, चक्रधर, बुद्ध, बसवेश्वर वगैरे धर्मप्रस्थापक महापुरुषांनी धर्मसुधारणेसाठी फार आटाआटी केली; म्हणून हिंसाप्रधान यज्ञयाग व तत्सम सकाम साधने, मागे पडली. याच संदर्भाने पुढे संतपरंपरा निर्माण झाली; नैतिक सुधारणा व आचरणशुद्धी यावर त्यांनीही भर दिला; व अध्यात्मिक समता वर्धमान ठेविली. सर्वसामान्य तळातील लोकांचा संतांनी विचार केला. म्हणून धर्म रक्षिला गेला, टिकला. परमहंस–सभेचा हाच उद्देश होता.

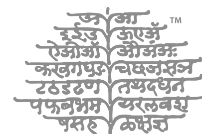
इंग्रजांचे पाश्चात्य राज्य आल्यावर, पाश्चिमात्य धर्म व संस्कृति यांचा व पौर्वात्य भारतीय संस्कृति-धर्माचा एकमेकाशी संबंध आला. जित व जेते यांच्यामध्ये सांस्कृतिक आक्रमणाच्यामुळे संघर्ष चालू झाला. ख्रिस्त्यांचा व मिशनऱ्यांचा हा संघर्ष वैचारिक पातळीवरुन चाले. बायबलातील मानवी विचारांचा, या परस्पर संघर्षाला आधार होता. मुस्लीम आक्रमणाच्या वेळी, असा काही वैचारिक आधार नसे. कुराणातील चांगले विचार सांगणे, प्रसृत करणे, व या वैचारिक मार्गाने धर्मप्रसार करण्याच्या ऐवजी, कित्येक वेगळे व अमानुष प्रकार चालत ! मुसलमानी आक्रमण फारसे वैचारिक नव्हते, ते नेहमीप्रमाणे पाशवी होते. त्यामुळे वैचारिक जागृति व सांस्कृतिक सुधारणा फारशी मोठ्या प्रमाणात झाली नाही. बुद्धाने काही मोठ्या प्रमाणात अस्पृश्यता घालविण्याचा उपक्रम केला; तरी बुद्धाचे अनुयायी जास्ती प्रमाणात राजन् व क्षत्रिय वर्गातील असत. तळातील अस्पृश्यादि उपेक्षित वर्ग, पुढे उत्तरोत्तर उपेक्षित राहिला. याचा फायदा मुसुलमान धर्मप्रचारकांनी नेमका उठविला. उद्यमस्वातंत्र्य, व स्पृश्यतेचा लाभ घडू शकतो, असा प्रत्यक्ष अनुभव येत गेल्यामुळे पुष्कळ हरिजन लोक मुसुलमानी धर्मात गेले. याला ऐहिक या प्रकारची कारणे होती. कुराणावरील प्रवचने व धार्मिक खातरजमा धर्मांतराला कारणीभूत घडली नाही; परंतु एकोणिसाव्या शतकात, प्रॉटेस्टंट स्कॉच् व अमेरिकन मिशनरी, कलकत्ता व नंतर मुंबई–पुणे वगैरे महत्त्वाच्या ठिकाणी आले. पूर्वीचे गोवा वगैरे सारख्या ठिकाणची मिशनरी मंडळी कॅथॉलिक असत; व त्याचा बाटविण्याचा क्रम चाले. समुद्र-किनाऱ्यालगतच्या, कित्येक ठिकाणी बाटवून लोक केवळ ख्रिस्ती केले व भोळे हिंदु ख्रिस्ती झाले ! शुद्धीचा मार्ग उपलब्ध नव्हता. मुसुलमानी धर्मात गेल्यामुळे उद्यमस्वातंत्र्य, स्पृश्यतेचा अलभ्य लाभ व राजाश्रय इत्यादि तत्सम ऐहिक प्रत्यक्ष व व्यावहारिक फायदे होतात, व हेच असले ऐहिक-सांसारिक फायदे, ख्रिस्ती होणाऱ्यांनाही होणे; इंग्रजी राज्यात शक्य झाल्यामुळे, पुष्कळ हरिजनांनी धर्मांतरे केली. ख्रिस्ती मिशनरी व मॅक्स्मुल्लर सारखे पंडितांनी प्राचीन भारतीय वाङमयाचा अभ्यास केला, व वेद भाषांतरित केले. प्रो० विल्सन व प्रो. जोन्स यासारख्या पंडितांनी, हिंदुधर्मावर टीका लेख लिहिले. ख्रिस्ती मिशनरी हिंदुधर्माच्या पुराणभागावर विशेषतः हल्ला चढवू लागले. मराठी व इंग्रजी शिकून, अव्वल इंग्रजीत पहिले शिक्षित व प्रशिक्षित तयार होऊ लागले. इंग्रजी राज्यात विचारप्रकटणाचे स्वातंत्र्य व साधने उपलब्ध झाली. या नव्या संधीचा फायदा अनेक विचारवंतांनी घेतला.

दादोबा पांडुरंग पासून ते तहत जोतीराव फुल्यांच्या पर्यंतच्या लहान थोर सुधारकांना प्रो.





विल्सन, सर वुईल्यम जोन्स यांच्यासारख्यांच्या टीका वाचावयास मिळाल्या; व ही मंडळी एकपरी अंतर्मुख झाली. जी सामुग्री वाचनात येते, तिचा परिणाम वाचकावरती झाल्याखेरीज राहात नाही. पहिल्या पिढीवर बायबलादि, वरील सारख्या इतर ग्रंथांचा परिणाम झाला; कारण इंग्रजी पहिल्या कित्येक शाळांतून बायबल शिकवीत; व पहिल्या शाळा मिशनऱ्यांनी चालविल्या होत्या; मग सरकारी शिक्षण खाते चालू झाले. ख्रिस्ती विद्वानांनी, हिंदुधर्माचा वर उल्लेखिलेल्या प्रमाणे अभ्यास केला, तसा महंमदी मौलवी वगैरे मुसुलमान विद्वानांनी फारसा केला नाही; व अद्याप करीत नाहीत. आगरकर यांच्यासारख्या स्वतंत्र बुद्धीच्या विद्वानांवर मिल-स्पेन्सर वाचून, अज्ञेयवा दीहोण्याची पाळी आली; व सुधारकात, अध्यात्मवादी सुधारक व अज्ञेयवादी सुधारक असे दोन भाग पडले. बायबलाची विलक्षण छाप, अलीकडील म. गांधी यांच्यावरही पडलेली आढळते, तेथे राममोहन, केशवचंद्र सेन, जोतिबा फुले इत्यादि आरंभीच्या सुधारकांवर हा पगडा व छाप आढळली, तर ते नवल नव्हे ! धर्मांतर का धर्मशुद्धी ? हा प्रश्न राममोहन, दादोबा पांडुरंग व जोतीबा फुले यांच्या सारख्या प्रातिनिधिक व तत्कालीन मोठमोठ्या सुधारकांपुढे पडला. हा प्रश्न व त्याची सोडवणूक करणे सोपे नव्हते. राममोहन, दादोबा पांडुरंग व अगदी तळातील जनतेचे सुधारक श्री. जोतीराव फुले यांच्यापुढे हा प्रश्न अगदी तीव्रतेने होता आज ही तीव्रता आश्चर्यकारक वाटते. या तिघानी आपले स्वतःचे आत्मचरित्रपर उद्गार व अनुभव ग्रथित केले आहेत. ते मोठे चिन्त्य आहेत. पण या सर्व तिघा महत्त्वाच्या सुधारकांनी, धर्मांतर का धर्मसुधारणा ? या प्रश्नाला धर्मसुधारणा (धर्मशुद्धी) हे उत्तर व हा उपाय काढून तो प्रत्यक्ष अंमलात आणण्यासाठी नवयुगाला अनुरूप अशा धर्म व समाज सुधारणापर संस्था निर्माण केल्या. नवधर्माची सूत्रे व स्वरूप ठरविले. विष्णुबुवा ब्रह्मचारी यांच्यासारखे काही विचारवंत, ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचे हल्ले बुद्धीने परत-वित होते; पण एवढयाने हे आक्रमण थांबले नव्हते. काही समान्तर स्वरूपाचे हिंदुधर्माचे मूलभूत व शुद्ध पण नवीन काळात साजेसे आधुनिक स्वरूप नवधर्म-सुधारकांनी वेळीच मांडिले, म्हणून सुशिक्षितांची व इतरांची देखील धर्मांतरे टळली. धर्मशुद्धीप्रीत्यर्थ पहिले पाऊल श्रीमान् राजा राममोहन राय ह्यानी उचलिले. राममोहन देखील एकेश्वरी ख्रिस्ती मंदिरात जात होते. पण त्यांच्या दोघा मित्रांनी, त्यांना स्वतःचे व स्वावलंबी आणि स्वदेशी हिंदु चर्च उघडावे, अशी सूचना केली. राममोहन सर्व क्षेत्रात मोठे द्रष्टे होते. त्यानी त्यांच्या मित्राची सूचना विचारात घेतली व सन १८२८ साली पहिला 'ब्राह्म-समाज' स्थापन केला. राममोहन यांची वाट शोधण्याची खटपट तत्पूर्वी अनेक वर्षे चालली होती. इंग्रजी राज्य आल्यावर प्रांतोप्रांती ख्रिस्ती मिशनऱ्यांचे यत्न चालू झाले; व येथील संस्कृति व धर्म यांना आव्हाने मिळू लागली. मराठीत देखील पुष्कळ ख्रिस्ती (Tracts) चोपडया प्रसिद्ध झाल्या. मराठीत पुष्कळ पहिली छापलेली लहान लहान पुस्तके ख्रिस्ती लोकानी तयार केलेली होती. त्यांत मूर्तिपूजा व पौराणिक देवादिक, व जातिभेद इत्यादी अनेक न्यूनावर आघात केले होते. पुण्यास स्कॉटिश् मिशनरी रे. जेम्स् मिचेल, रे. मरे मिचेल वगैरेनी तळ दिला होता. बाबा पदमनजी नामक विद्वान मराठी गृहस्थ त्यांच्या जाळयात सापडले ! रे० शेषाद्री, रे. नेहम्या गोरे. रे. टिळक इत्यादि वरिष्ठ सुशिक्षित वर्गातीलही, कित्येक येशूच्या कळपात दाखल झाले. पुढे पंडिता रमाबाई यांनी यात विलक्षण भर घातली ! एकोणिसाव्या शतकात कलकत्ता व पुणे-मुंबई वगैरे ठिकाणी ही सर्व परिस्थिती प्रसिद्धपणे गाजत होती. बाप्तिस्मे देण्याची व घेण्याची प्रथा वाढत होती. धर्मांतरे नको असलेली मंडळीदेखील सुशिक्षितात पुष्कळ होती. ज्यांना जुना व प्रचलित हिंदुधर्म आवडत नव्हता, व धर्मांतरे देखील करावयाची नव्हती, अशा द्विविध मनःस्थितीत असणारांची सोय राममोहन राय यांच्या ब्राह्म–समाजामुळे शिक्षित लोकांना उपलब्ध झाली; व गरज भागविली गेली. बंगालमध्ये एकोणिसाव्या शतकात, व विसाव्या शतकाच्या आरंभी ब्राह्मोसमाजाचा प्रभाव फार मोठा होता. खूप त्यागी राष्ट्रीय नेते ब्राह्मोसमाजाने





देशाला दिले. महर्षि देवेन्द्रनाथ व रविंद्रनाथ टागोर वगैरे सारखे अनेक सत्पुरुष ब्राह्मोसमाजात झाले. अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकात इंग्लंड व अमेरिका वगैरे देशातही एकेश्वरी (युनेटेरिअन्) चळवळी निघाल्या.

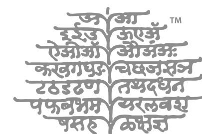
कलकत्ता हे राजधानीचे प्रथम शहर होते. राजधानीतील नव–विचार भारताच्या इतर प्रांतातही प्रसृत होऊ लागले. कारण राज्यकारभार वगैरे संबंधाने कलकत्त्याचा व प्रांतोप्रांतीच्या राजधानीच्या शहरांचा परस्पर संबंध होता. ब्राह्मोसमाजाचे नव विचार खाली अहमदाबाद–मुंबईपर्यंत पहिल्या सुशिक्षितांना प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष प्राप्त झाले. सामाजिक सुधारणेच्या नवयुगाचा आरंभ असा झाला. या संबंधात कोणाचे काही प्रामाणिक मतभेद असले तरी, ह्या सर्व घटणांना महत्त्व आहे.

मानवधर्म सभा

दादोबा पांडुरंग तर्खड हे पहिले मराठी व्याकरणकर्ते, मराठीचे पाणिनी म्हणून सुविख्यात आहेत. हे शाळांचे तपासनीस अधिकारी होते. गुजराथी पहिले समाज सुधारक महिपतराम रुपराम यांचा व दादोबांचा एकत्र मैत्रीचा योग आला. दादोबा स्वतःच ख्रिस्ती झाले असते. कारण प्रो० विलसन् व प्रो० हेंडर्सन् यांच्याशी त्यांची दाट मैत्री जमली. ह्या काळात वैदिक हिंदुधर्माचे व उपनिषदातील विशुद्ध व विमलधर्माचे उच्चतम स्वरूप तत्कालीन सुशिक्षितांना देखील उपलब्ध नव्हते. राममोहन, दादोबा व ज्योतीबा हे धर्मसुधारक व पराकाष्ठेचे विचारी होते. हे सर्वच विविध धर्मांचे अभ्यासक होते, आणि जन्मभर विद्यार्थी व शोधकवृत्तीचे राहिले. यांना ख्रिस्ती धर्मांचा बाप्तिस्मा देण्यात मिशनऱ्यांना पराभव प्राप्त झाला, म्हणून मी–मी म्हणणाऱ्या मिशनऱ्यांनी शेवटी नक्राश्रू ढाळले ! दादोबांची सुरतेला बदली झाल्यावर, तेथे त्यांना दुर्गाराम मंछाराम मेहता नामक धडाडीचे पुरुष योगायोगाने भेटले. राममोहन यांच्याप्रमाणे दादोबांना देखील संस्कृत ग्रंथाच्या अभ्यासाचा लाभ झाला. ह्या प्रकारचा लाभ जोतीरावाना दुर्दैवाने झाला नाही. दुर्गाराम मंछाराम व दादोबा पांडुरंग यानी उभयता परस्परात विचारविनिमय करून मानवधर्म सभेच्या मतांचा निश्चित खर्डा तयार केला; व सात निर्णय घेतले. हा काळ सन १८४३।४४ मधील होता. राममोहन यानी 'आत्मीय सभा' १८१५ साली स्थापिली व पुढे सन १८३३ साली हिंदी प्रार्थना मंदीर 'ब्राह्ममंदीर' या नावाने उघडले. मानवधर्म सभेचा संस्थापना काळ या पुढील ठरतो. तरी धर्मसूत्रे एकच ठरतात. मानवधर्म सभा परमहंस सभेप्रमाणे गुप्त सभा म्हणून ओळखिली जात नव्हती. राममोहन राय कट्टर वेदांती (आतून) असल्यामुळे त्यानी स्वतःच्या नव्या सभेला 'ब्रह्म-सभा' असे वेदांतवादी व मूलभूत नाव स्वीकारले. मानवधर्मसभा व परमहंससभा यांना देखील अभिप्रेत असलेला धर्म, हा ब्रह्मधर्मच होता. ब्राह्मसमाजाच्या स्थापनेमुळे ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना पुष्कळच निराशा प्राप्त झाली याचे कारण ह्या धर्मसंघर्षाला स्वतंत्र व स्वदेशी वळण प्राप्त झाले. मानवधर्मसभा व तिची सख्खी बहिण परमहंससभा या प्रयत्नामुळे काही थोडे अपवाद सोडले तर सुशिक्षितांच्या धर्मांतराचा लोंढा आडविला गेला.

गुप्त सभा व सामाजिक सुधारणांची सुरवात

प्रांतोप्रांतीच्या सुधारकांची चरित्रे पाहिल्यावर, त्यांना व्यवहारात दोन बाबी प्रामुख्याने खटकत होत्या. पहिली बाब म्हणजे जातिभेद, जातिबंधने, व स्पृश्यास्पृश्यता ही होय. युरोपीय व ख्रिस्ती यानाही प्रथम अस्पृश्य समजत. पोटासाठी गंगाधरशास्त्री फडके नामक संस्कृत पंडित पुण्यामुंबईच्या युरोपीय गृहस्थांना स्वदेशी संस्कृत विद्या शिकवित असे. पण त्याच्यासारखे अनेक असले शिक्षक समाजात निंद्य ठरत. जातिबहिष्काराचे म्हणजे वाळीत टाकण्याचे शस्त्र फार धारदार होते. लो. टिळकांनी देखील चहाग्रामण्य प्रकरणात प्रायश्चित्त घेतले. मोडक–रानडे– भांडारकर यांना देखील असले उपसर्ग सोसावे लागले. परमहंस सभेचा काळ याहीपेक्षा मागचा होता. अभक्ष्य भक्षण करणे, (मांसासन), हॉटेलात जाणे वगैरे सारख्या आजकाल

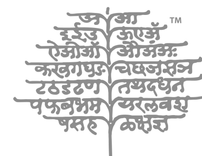




समाजसुधारणेच्या इतिहासातील परमहंस सभेचे स्थान

लोकप्रिय झालेल्या रूढ व्यावहारिक बाबी, पेशवाईनंतरही अव्वल इंग्रजीच्या प्राथमिक काळात अवघड होत्या. परमहंस मंडळींना हा खाण्या-पिण्याचा निर्बंध म्हणजे रोटीबंदी व भटीबंदी उठवावयाची होती. म्हणून जातिभेद (जाति-जातीतील उंच नीच भाव व स्पृश्यास्पृश्यता) मोडण्यासाठी ही सभा निघाली. जातीसंस्थाच उखडून टाकण्याचे अतिरेकी जहाल धोरण परमहंस सभेपुढे मुळीच नव्हते. परमहंस सभा ही 'जाति-निर्मूलन संस्था' किंवा 'जातपाततोडक मंडळ' केव्हाही नव्हते. परमहंस सभेने विजातीय किंवा संमिश्र विवाहांचा पुरस्कार केला नव्हता, प्रार्थनेसाठी व मैत्रीने एकत्र खाद्यपेय घेण्यासाठी, ही मंडळी गुप्तपणे जमत. आजकाल हे आश्चर्याचे वाटते, पण त्या काळात असल्या प्रकारची गुप्तसभा चालविणे भागच होते. कारण घरांत, दारात, व समाजात मुंबईसारख्या ठिकाणी देखील विरोध फार होता. कोणत्याही प्रकारच्या क्रांतिकारक संघटना, बाहेरची विरोधक परिस्थिती लक्षात घेऊन, त्या गुप्तपणे सुरू कराव्या लागतात. सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या राजकीय बैठका देखील गुप्तच असत. परमहंस सभेची निंदा नालस्ती व हेटाळणी फार झाली. ह्या सभेच्या सभासदांचे दप्तर लांब-विण्यात आले व नावे जाहीर करण्यात आली; व त्यामुळे परमहंस मंडळी मोडली. बुडाली अशा प्रकारची विधाने बहुतेकांनी केली आहेत. पण परमहंस मंडळीतून प्रार्थनासमाजाची स्थापना मुंबई येथे सन १८६४ साली झाली. गुजराथेतील मानव-धर्म सभेतून तिकडे प्रार्थनासमाज निघाले. प्रार्थना-समाज आज चालू आहेत म्हणून हचा सभा बुडाल्या असा अभिप्राय व्यक्त करणे चुकीचे ठरते. संस्थेचे कामकाज इ० बंद पडले असेल; पण तत्त्वज्ञान, उद्देश व कार्याची जरूरी नाहीशी झाली नाही: आजही अस्पृश्यता खेडचात आहे, जातिभेद आहेतच. म्हणून या सभेसारख्या सभा आजही पाहिजेत : व ही बाब लक्षात यावी म्हणून हा विचारप्रपंच केला आहे. आज परिस्थिती पालटली आहे. दळण-वळण वगैरे पुष्कळ ऐहिक बदल झाल्यामुळे जातिभेदांचे व जातिसंस्थांचेही कंबरटे मोडले आहे. त्या लुळचा झाल्या आहेत. तरी इंग्रजी राज्य आल्यावरही सन १८१८ ते पुढे पन्नास वर्षे जवळ जवळ जुनी परिस्थिती कायम होती. परदेशगमन, विधवाविवाह, नीच समजलेल्या जातींना विद्या देणे (संस्कृत शिकविणे इ०), वगैरे पुष्कळ बाबतीत पहिल्या समाजसुधारकांना फार खस्ता पडल्या. सामाजिक सुधारणा काही एकदम आकाशातून पडल्या नाहीत. महाराष्ट्रात तर अगोदर सामाजिक सुधारणा का आधी राजकीय सुधारणा? या प्रश्नावर तुंबळ वैचारिक युद्ध व शब्दसंघर्ष घडला ! या प्रश्नावर तर टिळक–आगरकर यांच्यात विग्रह झाला. परमहंस सभेच्या वेळचा काळ फार बिकट होता. दादोबा पांडुरंग यांचे बंधू आत्माराम पांडुरंग यानी त्यांच्या पत्नीस व काही जणांच्या स्त्रियांना मुंबई येथील गोदीविभागातील टंकसाळ दाखवि-ण्यास भर दुपारी नेले. हा प्रसंग सन १८५३ सालचा होता. नवी यंत्रसामुग्री पहावी व दाखवावी असा यात हेतु होता. पण स्त्रियांना दिवसादेखील मुंबईस बाहेर नेले, या सुधारणु-कीच्या नव्या वागणुकीबद्दल, फार गवगवा झाला ! बंगालमध्ये देखील सुखवस्तू व वरिष्ठ थरातील स्त्रिया पडद्यात ठेविल्या जात. मुसलमानी अंमलातील उपद्रवामुळे ही पडदापद्धती वाढली. बंगाली सुप्रसिद्ध समाजसुधारक श्रीमान् केशव-चंद्र सेन यांनी स्वतःची पडदानशील पत्नी घरातील विरोधाला न जुमानता प्रार्थनासभेसाठी नेण्याचा नवा प्रघात सुरू केला. सर्व सामाजिक सुधारणा घडून येण्यासाठी समाजसुधारकांनी प्रारंभी कसे कष्ट घेतले. हे ध्यानात घेऊन सुधारकांच्या परिश्रमाचे मूल्यमापन केले पाहिजे. केवळ सामाजिक विविध सुधारणा समाजसुधारका-मुळेच घडून आल्या असे येथे म्हणावयाचे नाही. शिक्षणप्रसार, वाढते दळणवळण, औद्योगीकरण इत्यादी अनेक पूरक कारणे देखील घडली; व अनुकूल असे आधुनिक इंग्रजी राज्य झाले; व शिक्षणात विज्ञानाचा नवा प्रवेश झाला.

अनुक्रमणिका



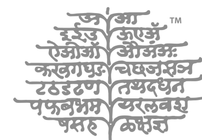


परमहंस सभेचे आद्य स्थान व महत्त्व

पुष्कळांचे पुष्कळ मतभेद असले, समज–गैरसमज असले, तरी बंगाल व पर्यायाने पुढे भारत यांच्या आधुनिक इतिहासातील ब्राह्मो–समाजाचे सर्वप्रथमचे आद्यस्थान सर्वांना मान्य करावे लागते. त्याचप्रमाणे गुजराथमध्ये सन १८४४ साली स्थापन झालेल्या मानवधर्मसभेचे तेथे पहिले स्थान मान्य करावे लागते. त्याचप्रमाणे महाराष्ट्रातील समाजसुधारणेच्या प्रबोधनाच्या अर्वाचीन इतिहासातील परमहंस सभेचे ज्येष्ठत्व, कालक्रमानुसार मान्य करावे लागते. दादोबा पांडुरंग यांचा जन्म सन १८१४ साली झाला. त्यांनी त्यांचे 'धर्मविवेचन' नामक पुस्तक [परमहंस व मानवधर्म सभा यांना अभिप्रेत असलेले धर्मशास्त्र] सन १८४३ साली लिहिले; पुढे सन १८६८ मध्ये हे हस्तलिखित प्रथमतः छापण्यात आले. नंतर गुजराथ मधील सुधारकाग्रणी व प्रार्थना समाजाचे अध्वर्यू कै. रा. व भोलानाथ साराभाई यांनी त्याचे गुजराथी भाषांतर करुन ते छापले. परमहंस सभा व मानवधर्म सभा यांच्या मूळ विचारसूत्रामधून पुढे सन १८६७ साली प्रार्थनासमाज संस्थापिण्यात आला; रानडे–भांडारकर यांनी जो नंतर विचारप्रपंच वाढविला, त्याचे मूळ परमहंस सभेच्या विचारात आढळते. बहुतेक पुढील धर्म व सामाजिक सुधारक यांनी परमहंस विचारातून स्फूर्ती घेतली. डॉ. भांडारकर यांचा तर परमहंस सभेचे सभासद म्हणून संबंध होता. मानवधर्म सभा व परमहंस सभा पुढे संस्था या नात्याने नष्ट झाल्या असे विधान करण्याचा प्रघात आहे. पण तो सर्वथा खरा नाही. कारण या दोन्हीं सभातून मुंबई–सुरत–अहमदाबाद वगैरे ठिकाणी प्रकट व जाहीर असा प्रार्थना–समाज तेच कार्य करण्यास पुढे आला; व तो आज मुंबई वगैरे ठिकाणी आहे. परमहंस सभेच्या शाखा मुंबई, पुणे, सातारा व अहमदनगर वगैरे ठिकाणी होत्या. ज्या ज्या ठिकाणी या शाखा होत्या त्या त्या ठिकाणी प्रार्थनासमाज निघाले; म्हणून परमहंस सभा अजूनही अप्रत्यक्ष अस्तित्वांत आहे असे म्हणावे लागते, ती बुडाली नाही. ह्या सभेतील पहिल्या सभासदांचे धैर्य, कार्यशक्ती वगैरे कमीजास्तीपणे थिटी पडली असेल, मानवी गुणदोष असतील; व होते. पण दादोबा पांडुरंग यांच्या शुद्ध विचारसरणीत भर घालणारे मोडक – रानडे – भांडारकर – चंदावरकर वगैरे अनेक प्रार्थनासमाजी पंडित व लोकधुरीण पुढे आले. उत्कृष्ट व भारदस्त विचारसंपदा व प्रसन्न मराठी साहित्याची विपुलता प्रार्थनासमाजास लाभली; तो फक्त जीव धरून असलेला व रोडावलेला वाटला व दिसतो तरी त्याचे व खुद्द मूळ परमहंस– सभेचे धर्मेतिहासातील चिरत्य व प्राज्ञ स्थान नाकारता येणार नाही. परमहंस सभा ही आधुनिक इतिहासातील सर्वगामी व पुरोगामी सुधारणेची गंगोत्री ठरते. मानस– सरोवर म्हणजे उद्‌गमाचे मूळ ठिकाण ठरते. सुधारणांच्या गंगा–यमुना पुढे वाहात गेल्या; व प्रवाहसंपन्न झाल्या.

अध्यात्मवादी सुधारक

समाजधर्म सुधारकांचे अध्यात्मवादी व अज्ञेयवादी असे दोन पक्ष पडले व पडतात. दादोबा पांडुरंग यांच्यापासून पुढील प्रार्थनासमाजी सुधारक अध्यात्मवादी ठरतात. लोकहितवादी गोपाळराव देशमूख पुष्कळ वेगळे वाटले तरी ते देखील प्रथमतः परमहंससभा संबंधित होते. त्यांची प्रसिद्ध शतपत्रे ज्या " प्रभाकर " नामक साप्ताहिकांत मूळ प्रथम प्रसिद्ध झाली, त्या नियतकालिकाचे संपादक प्रसिद्ध भाऊ महाजन हे परमहंस सभेचे सभासद होते. गोपाळ हरी देशमूख प्रार्थनासमाजातील पहिले व्याख्याते, कार्यवाह मंडळाचे प्रमुख सभासद होते. व पुढे प्रसिद्ध असे आर्यसमाजाचे ट्रस्टी नेमिले गेले. न्यायमूर्ती रानडे म्हणत असत की – आर्य समाजाचे दुसरे समांतर नांव म्हणजे प्रार्थना समाज होय. न्यायमूर्ती रानडे तुकडेवादी किंवा फाळणीवादी नव्हते; समन्वयवादी असे सर्वदृष्टीचे सर्वांगिण सुधारक होते. त्यांनी प्रार्थनासमाजाला म्हणजे मूळच्या परमहंससभेला भागवतधर्माचे, रसाळ स्वरूप दिले. परमहंससभा प्रथम जी केवळ तत्त्ववादी व रुक्ष होती, ती तुकारामादी संतांच्या वचनामृतांच्या–द्वारे व प्रार्थनासमाजाच्या

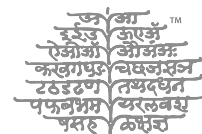




नव्या नेमस्त व उदार स्वरूपात प्रसन्नता पावली. अधिक प्रौढ, सौष्ठवसंपन्न आणि भारदस्त बनली. भारतीय धर्मेतिहासात वारंवार धर्मग्लानी झाल्यावर नवे धर्म निघत आले. इंग्रजी झाल्यावर बायबलाच्या आधारे धर्मशास्त्र प्रसृत होऊ लागले. अशा वेळी भारतीय संस्कृति व धर्म यांचे परमोन्नत व श्रेष्ठतम शुद्ध स्वरूप नव्या व आधुनिक भारतापुढे मांडणे जरूर होते. दयानंदांनीही त्यांच्या राष्ट्रीयधर्म दृष्टीतून, असा प्रयत्न केला. दादोबा, राममोहन, दयानंद, लोकहितवादी देशमूख व प्राकृत जनतेचे धर्मसुधार श्री. जोतीराव फुले हे देखील अध्यात्मवादी असे धर्मसुधारक ठरतात. स्वरुपे भिन्न असली तरी आत्मा एकच ठरतो. धर्म व समाज सुधारकांच्यामुळे जे नवे प्रबोधन घडले, व ते सर्वथा व सर्वांशी यशस्वी झाले नाही, तरी त्यामुळे देशी बोलीमध्ये ग्रंथसंपदा वाढली. मराठी गद्याचा इंग्रजी पूर्वावतार; दादोबा पांडुरंग व त्यांच्या काळातील समकालीन महाराष्ट्रीय सुधारक यानी निबंधमालेपूर्वीच प्रकट केला. दादोबा पांडुरंग हे विशेषतः इंग्रजी भाषेचे व ख्रिस्ती धर्मशास्त्राचे राजा राममोहन राय यांच्याप्रमाणेच पंडित होते. त्यांना तेलगू वगैरे भाषा येत होत्या.

परमहंससभा व जोतीराव फुले

परमहंस सभा बुडाली नाही; उलटपक्षी महाराष्ट्रात तिच्यामधून दोन भिन्न मतप्रवाह निर्माण झाले. एक पारमार्थिक विचारप्रवाह म्हणजे प्रसिद्ध असा, आणि वरती ज्याचे विवरण केले आहे असा प्रार्थनासमाजाचा धार्मिक व नवा भक्तिप्रधान प्रवाह होय. बुडण्याजोगे तसे हे विचारप्रवाह उथळ नव्हते व नाहीत. परमहंससभेतून प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष पुढे सत्यशोधक समाजाची सन १८७३ साली स्थापना झाली. पण हे विधान मात्र पुष्कळांना चमत्कारिक पण नवे वाटेल ! ह्या नवविधानाच्या सिद्धीसाठी मात्र भरपूर विश्वसनीय पुरावा आता उपलब्ध झाला आहे. निबंधमालाकार यांची टीका वाचल्यावरही त्यांच्या दृष्टीने प्रार्थनासमाज व सत्यशोधक समाज मूलतः एकच असा कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांचा ग्रह होता. "जातिभेदविवेकसार" (ले. एक हिंदु) व जोतिरावांचे 'गुलामगिरी' पुस्तक ही व तत्सम जुळी भावंडेच होत; असे स्वच्छ चिपळूणकरांनी निबंधमालेत म्हटले आहे. लोकमान्यानी पुढे कमी अधिक प्रमाणात त्याच धर्तीच्या संदर्भात प्रार्थनासमाजावर टीकाप्रहार केले. टिळक–चिपळूणकरांची काही विधाने या विषयाच्या अभ्याससंदर्भात आजही चिंत्य आहेत; जे आरोप केले गेले ते सर्व सर्वांशी, सर्वथा–संपूर्ण चुकीचे नव्हते. पुढे लो. टिळकांनी गणेशोत्सवास सुरुवात करताना त्यांचे उत्सवाची भूमिका सांगणारे व्याख्यान पुण्यास झाले. हे समग्र व्याख्यान 'मोदोवृत्त' (१८९६–९७) नामक वांई येथील साप्ताहिकात संपूर्ण छापलेले आढळते. लो. टिळकांनी पुण्याच्या सार्वजनिक जीवनाचे विभाग कालानुसार पाडले; व पहिला विभाग म्हणजे 'जोतीराव फुले व प्रार्थनासमाज' यांचा होय. असा पहिला आद्यक्रमांक 'प्रार्थनासमाज व फुले' यांच्या कामगिरीला दिला होता. प्रार्थनासमाज व सत्यशोधकसमाज यांच्यात पुढे महदंतर पडत जाऊन, दोघांचे फारच विभिन्न व स्वतंत्र इतिहास होऊन, कामगिरीचे स्वरूपही संपूर्ण विभिन्न झाले; पण टिळक–चिपळूणकर ह्यांना सहोदर मानीत असत. तत्त्वतः व मूलतः या प्रकारचे एकरूपत्व आरंभी खरे होते. परमहंस मंडळी गुप्त रितीने जमून पाव वगैरे पदार्थ एकत्र खात, एकत्र प्रार्थना करण्यास जमण्याचा हेतु देखील जास्तीपणे असाच सामाजिक ऐक्याचा होता. जातिभेद दूर ठेवून, स्पृश्यास्पृश्यता बाजूस सारून परमहंस सभेत, प्रार्थनासमाज मंदीरात व सत्यशोधकसमाजात पुरोगामी व सुधारक मंडळी एक होत असत. एकत्र जमत. जातिभेद हा देशाचा व धर्माचा मुख्य शत्रू आहे, अशी त्यांची खातरजमा होती, व जातिभेद मोडण्यासाठी आर्यसमाजासह सर्व नवयुगधर्मसमाज एकोणिसाव्या शतकांत निघाले. देवादिकांची विविध भिन्न स्वरूपे, व अनेक मूर्ती यांच्या भिन्न भिन्न उपासनेमुळे देखील या देशात विविधता व विघटन झाले आहे, व हे पाहिल्यावर सामाजिक ऐक्यासाठी एकेश्वरी धर्माचा परमहंस सभा आदिकरून तत्सम मंडळीनी





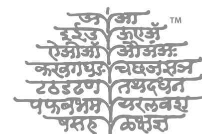
केला. स्वदेशी राज्ये का बुडाली व परचक्र येऊन भारत इंग्रजाधीन का झाला, या संबंधीचा विचार राममोहन पासूनच्या सुधारकात प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष आढळतो; व भावनिक ऐक्य निर्मितीसाठी जातिभेदनिरसन व एकेश्वरी सर्वसामान्य सार्वजनिक धर्म यांचा पुरस्कार त्यानी केला. जे धर्मस्वरूप या काळी प्रकट झाले ते ख्रिस्ती धर्मापेक्षाही व्यापक व परमउन्नत ठरले.

परमहंससभा ह्या दृष्टीने महत्त्वाची होती, तरी तिची पुष्कळ उपेक्षा झाली. खुद्द प्रार्थना-समाजाने परमहंस सभेतून जरी जन्म घेतला, तरी "जातिभेद मोडणे" हा परमहंससभेचा उद्देश बिकट म्हणून जरा दूर ठेविला; व "परमार्थ साधन" अध्यात्मिक प्रकारे करण्याच्या उद्देशाने, प्रार्थनासमाज संस्थापित करण्यात आला. प्रार्थना समाजावर साहजिकपणे उत्तरोत्तर ब्राह्मोसमाजाचा परिणाम वाढला; व उत्तरोत्तर त्याला अध्यात्मिक व भक्तीमार्गी स्वरूप प्राप्त झाले. जातिभेद मोडण्याच्या मूळ उद्देश कृतीत जवळ जवळ आला नाही.

जोतीरावांच्या विचारावर व आचारावर मात्र परमहंस सभेचा ठसा शेवटपर्यंत प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष कायम राहिला. शाळेत असल्यापासून कै. मोरो विठ्ठल वाळवेकर, कै. विनायक बापुजी भांडारकर (डॉ. भांडारकर यांचे सख्खे चुलते), कै. सखाराम यशवंत परांजपे यांची व जोती-रावांची आमरण मैत्री जमली. हे सर्वच मिशनरी सहवासाने व शाळेतील वायबलाच्या शिक्षणामुळे संस्कारित झाले ! अव्वल इंग्रजीतील मिशनरी शिक्षण पद्धतच अशी होती; परंतु या सर्वांनी परमविचाराने ख्रिस्ती धर्मातील दोष लक्षात घेतले; व स्वाभिमानाने धर्म व समाजसुधारणेचा नवा रस्ता काढला.

दादोबा पांडुरंग व जोतीराव फुले यांची भेट

दादोबा पांडुरंग सुरत येथे शाळेवर हेडमास्तर होते. पुढे पुणे, नगर, सोलापूर वगैरे आठ जिल्ह्यांवर दादोबा पांडुरंग याना शाळा तपासनीस नेमण्यात आले, व या हुद्याच्या जागेवर काम करण्यासाठी दादोबा, पुण्यास कै. अण्णासाहेब चिपळूणकर यांच्या बंगल्यात येऊन राहिले. दादोबांची व पुण्यातील पहिल्या सुशिक्षितांची गाठ–भेट होऊन परस्पर विचारविनिमय होण्याचा अपूर्व योग आला. पुणे शहरातील गोपाळराव देशमूख, सोन्याबापू मांडे, विष्णु मोरेश्वर भिडे व परशुराम तात्या गोडबोले यांचा व दादोबांचा सहवास वाढला. लोकहितवादींची शतपत्रे "प्रभाकर" नामक साप्ताहिकांत छापली जात होती; व 'प्रभाकर' पत्राचे संपादक भाऊ महाजन हे परमहंस सभेचे सभासद होते. दादोबाचा बायबलशी जसा प्रथम घट्ट संबंध आला तसा, तो पुढे वेदशास्त्रादी संस्कृत ज्ञानाशीदेखील आला. दादोबा जन्मतः वैश्य होते, परंतु असुया निर्माण होईल इतके त्यानी संस्कृताचे ज्ञान कमाविले. ग्रंथ वाचनाची हौस असूनही जोतीबाना हा लाभ दुर्दैवाने झाला नाही, झाला असता तर त्यांच्या चरित्राला वेगळे वळण लागले असते! दादोबा व जोतीबा यांची समक्ष गांठ भेट झाल्याचा आता उल्लेख आढळतो. पुण्यांत ज्या पहिल्या मुलींच्या शाळा निघाल्या, त्या चिपळूणकर व भिडयांच्या वाडयात (बुधवारांत) भरत असत; व शाळा काढण्यात मांडे व भिडे आणि चिपळणकर या वर उल्लेखि-लेल्या मंडळींचे साह्य व आधार होता. नेतृत्व करण्याचे प्रत्यक्ष धाडस असल्यामुळे, जोतीराव फुले व त्यांच्या पत्नी सावित्रीबाई ह्या या मंडळींच्या मध्ये पुढारी ठरल्या. जोशीकृत "पुणे वर्णन" या पुस्तकावरून देखील ही हकीगत चांगली उपलब्ध आहे. पुणे वर्णनकर्ते कै. जोशी यानी जोतिराव व त्यांची कामगिरी 'पुणे वर्णन' पुस्तकांत प्रथम वर्णन करून त्यांच्या चरित्रासंबंधीची पहिली साधनें उपलब्ध करून ठेविली आहेत. ह्या काळांत पुण्यास अगर अन्यत्र पुढे फार वाढलेला, ब्राह्मणब्राह्मणेतर हा ऐतिहासिक सामाजिक वाद नव्हता. वरील सर्व समाजसेवक व सुधारक देशाभिमानाने उत्स्फूर्त होते. जोतीरावांच्या मनाच्या ठिकाणी देखील या वादाची बीजे प्रथमतः प्रभावी नव्हती. परमहंस सभेंत नानाविध जातीजमातींची मंडळी सामील





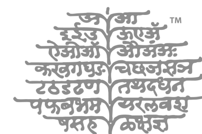
होती; व सभासदसंख्या काही हजारांनी मोजण्याइतकी वाढली होती. परमहंससभा वर्धमान न होता, तिची पिछेहाट झाली, हे महाराष्ट्राचे दुर्दैव होय. या परमहंस गुप्तसभेच्या शाखा बेळगाव–धारवाड पर्यंत खाली दक्षिणेत, व कलकत्त्यापर्यंत उत्तरेत असल्याचा उल्लेख आढळतो. नवशिक्षितांची अव्वल इंग्रजीतील एक पहिली सभा व एक आद्य सामाजिक संघटणा म्हणून परमहंस सभेचा सर्व प्रथमचा मान लक्षात घेऊन, तो अधिकाधिकपणे जास्ती माहितीसाठी शोधावा लागतो. जोतीरावांना ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांचे नंतर साह्य लाभले पण त्यांच्या बालपणीचे व तरुणपणांतील विश्वासू मित्र परमहंस सभेशी संबंधित होते. या मंडळींच्या वर्तुळात म. फुले होते.

श्री. धनंजय कीर यानी महात्मा फुले चरित्राच्या लेखनास सुरुवात करण्यापूर्वी प्रस्तुत लेखकाशी वारंवार पत्रव्यवहार केला. महात्मा फुले हे परमहंस सभेत होते; व त्यांचा आणि लोकहितवादींचा परस्पर मैत्रीचा व ओळखीचा संबंध होता. असे श्री. धनंजय कीर यांना माझे मत मी कळविले होते. श्री. कै. केशवराव भवाळकर (जोशी) यांच्या आत्मचरित्र प्रकाशनानंतर या संबंधी अधिक परस्परांचे दुवे प्रकाशात आले. श्री. धनंजय यानी पुढे वरील मताशी अधिक संमत होऊन, श्री. दादोबा व जोतीबा यांची गांठभेट झाल्याचीही नवीन भर टाकणारी माहिती त्यांच्या म० फुले चरित्रात ग्रथित केली आहे. (पान ३७). सरकारी देशी शाळांचे पर्यवेक्षक असताना दादोबा पांडुरंग यानी म. फुल्यांच्या रास्तापेठेतील मुलींच्या शाळेच्या शाखेस भेट देऊन, शाळेची परीक्षा ता. १६ ऑक्टोबर सन १८५१ रोजी घेतली; व शाळेच्या प्रगतीसंबंधी धन्योद्गार काढले.

कै. केशवराव भवाळकर, व जोतीराव यांचे बाळमित्र कै. मोरोपंत वाळवेकर (सुबोधपत्रिकेचे संपादक) यांच्या मार्फत राम बाळकृष्ण जयकर, तुकाराम तात्या पडवळ, व वासुदेव बाबाजी नवरंगे आणि नंतर मामा परमानंद इत्यादि परमहंस सभेच्या मुंबईच्या सभासदाशी जोतीरावांची ओळख झाली व ती वाढली. जोतीरावानी राष्ट्रीय सभा, सार्वजनिक सभा, प्रार्थना समाज व ब्राह्मसमाज इत्यादी तत्कालीन बहुतेक सर्व सभांवर कोरडे ओढले आहेत. त्यांना चांगलेच ठोसे व दणके दिले आहेत; पण कोठेही समग्र फुले वाङमयात परमहंस सभेवर महात्मा फुले यानी उल्लेख करून स्पर्श केला नाही. या गुप्त सभेशी त्यांचा संबंध त्यानी गुप्तच राखिला ! पुण्या मुंबईतील बहुतेक परमहंस सभेच्या कर्त्या पुढाऱ्याशी असलेली म. फुल्यांची घस्टण मात्र उघड झाली आहे; दप्तरी पुरावे व उल्लेख कमीजास्ती प्रमाणात उपलब्ध आहेत.

बंगाल व महाराष्ट्र यांच्या इतिहासातील साम्य

बंगाल व महाराष्ट्र यांच्यातील क्रांतिकारकाशी एकमेकांचा परस्पर दूर व जवळचाही संबंध होता. तसाच सामाजिकसुधारकांचा एकमेकांचा परस्पर संबंध, परोक्ष व अपरोक्ष असणे पुष्कळ शक्य झाले. कलकत्ता ही प्रथम राजधानी होती. राजधानीतील नवविचार प्रवाहांचा खाली भारतभर परिणाम घडे. राममोहन राय यांची कीर्ती व कार्य खाली सातारचे शेवटचे छत्रपति प्रतापसिंह यांच्या कानापर्यंत जाऊन पोहोचले होते. प्रतापसिंह भोसले राममोहन राय यांच्याविषयी आदर बाळगीत असत, असे त्यावेळच्या मुंबईच्या गव्हर्नरने नमूद केले आहे. विलायतच्या घटणा व सुधारणा भारतावर परोक्ष व अपरोक्ष परिणाम घडवित असत. त्याचप्रमाणे राममोहन राय व 'ब्रह्मसमाज' यांचा पुसट परिचय दादोबा पांडुरंग पर्यंत जाऊन पोहोचला होता. दादोबांनी ''परमहंसिक ब्राह्मधर्म'' ओवी वृत्तांत स्पष्ट केला आहेच. (प्रार्थनासमाजाचा वैय्यक्तत इतिहास पान ९ ते १२). या प्रमाणे व यानुसार पुढे जोतीबा फुले यांच्यापर्यंत परमहंस सभेचे विचार व नवे धर्मनिर्णय आणि शुद्ध धर्मस्वरूप जाऊन पोहोचणे अशक्य नव्हते. ज्योतिबांच्या शाळांच्या वृत्तांतात व त्यांच्या पुस्तकातून स्वतंत्र एकेश्वरी प्रार्थना व संस्कारविधींची प्राकृत नवरचना आढळते. ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर वादांची जोतीबांना दुर्दैवाने जडलेली कालप्राप्त उपाधी वगळल्यास त्यांच्या विचारांच्या मागे,





परमहंस व मानवीधर्माचे वलय, प्रस्थान व अधिष्ठान कळून येते. परमहंस हा हंसक्षीर न्याय व्यक्त करणारा शब्द, "सत्यशोधक" या जोतीबांच्या संज्ञेच्या अर्थाला जवळचा आहे; समानार्थी, सोपा व व्यापक आहे. प्रथम परमहंस सभा नंतर प्रार्थनासमाज व नंतर सत्यशोधक यांचे कालक्रम ठरतात.

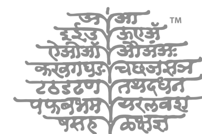
दादोबांचे नवे सामाजिक व्याकरण

पाश्चात्यांचा नवा संगम येथे झाल्यावर नवे ज्ञान, व नवेविज्ञान यांना पूरक अशी येथील लोकांची मानसिक पुनर्रचना होणे क्रमप्राप्त होते. नवे जबाबदार सुशिक्षित आपले राज्य का गेले व आपण इंग्रजांच्या राजकीय गुलामगिरीत का पडलो, या प्रश्नाचाही विचार करीत होते. भारतात हिंदु–मुसलमान व ख्रिस्ती असे तीन धर्म नांदू लागले; व हिंदूंचा अंतर्गत जातिभेद देखील पुनः स्वातंत्र्य आणण्याच्या मार्गात आडवा येणारा आहे. अशावेळी सर्व जातिधर्मांच्या लोकांना नव्या पारतंत्र्य काळात प्रथम भावनिक ऐक्याचा मार्ग दाखविला पाहिजे. पूर्वीचे जन्मजात चातुर्वर्ण्यात्मक सामाजिक व्याकरण म्हणजे समाजरचनेचे शास्त्र आता निरुपयोगी आहे. असे विचार राममोहन पासूनच्या विविध धर्मसुधारकांना अनुभवाने प्राप्त झाले. जे विचार नव्या शतकात राममोहन राय यांना स्फुरले तेच दादोबा पांडुरंग यांना चिंतनातून लाभले. फार काय जोतीराव फुले यांना ह्याच संदर्भात नवयुगधर्माची जरुरी भासली. दादोबा पांडुरंग अर्थात व्याकरण-वेत्ते होते. त्यांचे "धर्मविवेचन" [१८६८] हे पुस्तक निबंधमाला पूर्व काळातील असून, उत्कृष्ट बालबोध गद्याचा हा नमुना वाटतो. परमहंससभेचा हा जाहीरनामा आहे. आपल्याला नव्याने काय म्हणावयाचे आहे व व्यावहारिक आणि पारमार्थिक बाबतीत कोणते परिवर्तन होणे जरूर आहे. नैतिक सुधारणा कशा होतील ? व एकूण समाजाचे व्याकरण बदलून तो योग्य मार्गाने परिवर्तनशील व गतिशील कसा होईल ? याचे बांधेसूद व व्यवस्थित विवेचन श्रीमान् दादोबा पांडुरंग तर्खड यानी केलेले आढळते; व ह्या संपन्न विचार-सामुग्रीवरूनही आजच्या समाजसुधारणेच्या दृष्टीने दादोबांचे धर्मनिर्णय कसे उद्‌बोधक आहेत व अजूनही ते ताजे असून, भविष्य काळातही मार्ग-दर्शन करतील. दादोबा पांडुरंग यानीं सुरू केलेला परमहंस सभेचा उपक्रम संस्था व मंडळ याअर्थी दृष्टीआड झाला, तरी तो पायाभूत, मूलभूत होता व आहे. याची साक्ष पटते. दादोबा पांडुरंग यांना त्यांच्या आयुष्यात जास्ती करून निराशा–पराभव– यांचा लाभ झाला. आजही ते उपेक्षित आहेत.

धर्मनिर्णय

१) ईश्वर एक आणि तोच पूज्य. २) नीतिपूर्वक सप्रेम ईश्वरभक्ति हाच धर्म. ३) मनुष्यमात्राचा पारमार्थिक धर्म एक होय. ४) प्रत्येक मनुष्यास विचार करण्याचे स्वातंत्र्य आहे. ५) नित्य नैमित्तिक कर्मे विवेकास अनुसरून असावीं. ६) मनुष्यमात्राची एक ज्ञाति. ७) सर्वांस ज्ञानशिक्षा असावी. हे सात निर्णय पायाभूत धरून दादोबा पांडुरंग यानी पारमार्थिक धर्म आणि व्यावहारिक धर्म यांचे निश्चयात्मक व विवेकपूर्ण समन्वयक स्वरूप, त्यांच्या धर्मविवेचन पुस्तकांत प्रकट केले आहे. दादोबा पांडुरंग हे स्वतः "धर्मविवेचन" पुस्तक कर्ते असूनही त्यानी "एक जगद्वासी आर्य" असे टोपण नांव घेऊन आपले नांव गुप्त राखिले होते. 'जातिभेद विवेकसार' या सारखी सुधारणापर व क्रांतिकारक पुस्तके, ग्रंथ कर्त्याचे नांव गुप्त ठेवून प्रसिद्ध करण्यांत आलीं; कारण समाजसुधारणेला लोकांचा कडवा विरोध होता. पुण्यांतला पहिला पुर्नविवाह (वरिष्ठ जातीतील) गोखल्यांच्या बागेंत गावाबाहेर झाला! सनातनी म्हणजे रुढि प्रिय लोक प्रत्येक समाजांत व हरएक देशांत असतात; व देशोदेशींच्या सुधारकांना व नवशोधकांना साह-जिक विरोध झाला व तो त्यानी सहन केला. महाराष्ट्रांतील समाजसुधारकांनी तर मोठमोठ्या जाणत्यांचा व विचारवंत म्हणविणाऱ्यांचा विरोध, निंदा व छळ सहन करून, एक प्रकारचे दिव्य केले. ह्या प्रकारच्या दिव्यांतून आगरकरांना जावे लागले. यावरून, दादोबा पांडुरंग व जोतीराव

अनुक्रमणिका





फुले यांच्या वेळचा काळ किती बिकट असावा, याची कल्पना बांधता येते; व परमहंस-सभेचे कामकाज गुप्त राखण्यात आले, याचे नवल वाटेनासे होते; ती गुप्तता प्रथम कालप्राप्त होती.

दादोबा पांडुरंग यांची भाषा प्रौढ व विचार प्राज्ञ होते. परमहंससभेचे धर्म निर्णय सूत्रबद्ध होते. आजही ते उपयुक्त वाटतात. मानवतावादाची मूळ बीजे त्यात आहेत. विचारस्वातंत्र्य व सर्वधर्मसमभाव या आधुनिक विचारांचाही त्यांत समावेश आहे. दादोबा पांडुरंग यांनी नवे सामाजिक धार्मिक व्याकरण उपलब्ध केले. वर्ण धर्मभेदाचा त्याग, मूर्ती व मंदीर संस्थेचा अभाव, ग्रंथाचे ईश्वरप्रणितत्त्व नाशाबित ठरविण्याचा विचार, माणसाची योग्यता त्याच्या जन्मजातीवर अवलंबून नसून, ती त्याच्या गुणावर अवलंबून आहे, सर्व माणसाना विद्येचा समान अधिकार इत्यादि परमहंस सभेचे मानवी विचार जोतीबांनी प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष, आत्मसात करुन ते सर्व उपलब्ध विचार व नवधर्मनिर्णय पुरोहित वर्गाचे विविध क्षेत्रातील वर्चस्व नष्ट करण्याच्या कामी वेगळचा व्यावहारिक समतेच्या संबंधात, व समान हक्क व दर्जा प्रस्थापित करण्यासाठी स्वतंत्रपणे व स्वावलंबनाने उपयोगात आणिले; व ब्राह्मणेतर आणि ब्राह्मण यांच्यामधील ऐतिहासिक लढचाचे विचार दूर ठेविल्यास, जोतिबाचे तत्त्वज्ञान परमहंसिक ब्राह्मधर्माला मूलतः जुळते मिळते आहे. इतिहासातील मागील विचार व घटना पुढच्या घटनांवर व विचारचालनावर कालक्रमानुसार परिणाम न चुकता घडवितात. जसाचा तसाच इतिहास पुनरावृत्त झाला नसला किंवा होत नसला तरी तो कमी अधिक प्रमाणात वेगवेगळचा स्वरूपात व संदर्भात पुनरावृत्त होत असतो. परमहंसिक सभेच्या जवळिकीमुळे कित्येकाची धर्मांतरे टळली. या सर्व राममोहन राय यांच्यापासूनच्या नवयुगधर्मीय विविध नवसमाजानी, धर्मांतराची लाट यशस्वीपणे थोपविली, व राष्ट्रीयत्व राखिले.

जहाल-मवाळ सुधारक

राजकीय पुढाऱ्यात जहाल-मवाळ, असे दोन भेद व फळचा पडल्या, व राष्ट्रसभा दुभंगली. तद्वतच सामाजिक सुधारणांच्या इतिहासात दोन पक्ष पडले. देवेंद्रनाथ टागोर व केशवचंद्र सेन हे दोन बंगाली धर्मसुधारक पूर्वी प्रथम आदी-ब्राह्मसमाजात एकत्र नांदत होते; पण केशवचंद्रसेन यांचा कल व त्यांची कर्ती जहाल मते व ती प्रत्यक्षात आणण्यासाठी, देवेंद्रनाथ याचेच परमप्रिय शिष्य श्रीमान् केशवचंद्र सेन हे गुरुपासून फुटले व त्यानी वेगळा भारतवर्षीय ब्राह्मसमाज स्थापन केला. या सारखीच समान घटना मराठी व महाराष्ट्रीय समाजसुधारणाच्या इतिहासक्रमात घडली. ती म्हणजे तत्त्वज्ञानाने समान व एकरूप असूनही जोतीराव फुले हे पुढे रानडे-भांडारकर यांच्या परमहंसिक-प्रार्थना समाजापासून वेगळे राहिले. स्वतः प्रार्थनावादी व एकेश्वरी असूनही वेगळा समाज व वेगळा आणि अलग पक्ष स्थापिते झाले. परमहंस सभा या प्रकारे फुटली ! जोतीचे हृदय उपाशी जनतेच्या दुःखान व शेतकऱ्यांच्या दुःस्थितीमुळे हैराण झाले होते, शूद्रातिशूद्रांची अवस्था, त्यांच्यावर लादलेली धार्मिक गुलामगिरी, यामुळे जोती आतून पीडित झाला होता. त्याने पुण्यातील मुलींच्या शाळेशी आलेला संस्थापकीय संबंधही तोडला. याची समग्र कारणे त्यानी त्यांच्या गुलामगिरी पुस्तकात आडपडदा न ठेविता दिली आहेत, व आत्मचरित्र सांगून नवीन सत्यशोधकीय परिवर्तनाची सर्व मूलभूत कारणे, कैफियत गुदरून जाहीर केली आहेत. पांढरपेशा-शहरी वरिष्ठ वर्गीयांच्या सुधारणा व शेतकरी कष्टकरी दीनहीन शूद्र जनतेच्या आर्थिक व राजकीय सुधारणा, व लोकसंख्येनुसार त्याचे शासनातील स्थान वगैरे अनेक नवे प्रश्न व नवी प्रमेये जोतीरावापुढे होती; व हे यक्ष आणि जटिल प्रश्न आणि सामाजिक समस्या सोडविण्यासाठी जोतीराव त्यांच्या जिवलग सुधारणाप्रिय सहकाऱ्यापासून कार्याच्या दृष्टीने वेगळे झाले. प्रार्थनासमाज उपलब्ध असूनही जहाल 'सत्यशोधक समाज' त्यानी पृथक राहून चालू केला; पण याही कामी त्यांच्या पूर्व मित्रांनी व सहकारी मंडळीनी शक्तीनुसार सहकार्य व साह्य दिले व जोतीरावानी ते वेळोवेळा कृतज्ञतेने स्वीकारले, श्री. कुलकर्णीकृत मामा परमानंद, या प्रसिद्ध प्रार्थनासमाजी पुढाऱ्याच्या

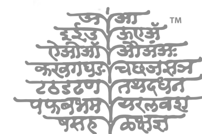




विस्तृत चरित्राच्या प्रकाशनामुळे, आता विपुल पुरावा व जास्ती माहिती उपलब्ध झाली आहे. परमहंस विचार-प्रवाह असा फुटून, त्यांच्या यमुना–गंगा (दोन वेगळे वाहिलेले प्रवाह) झाल्या पण या फुटीमुळे तो द्विगुणित झाला; कारण जोतीरावांच्या स्वतंत्र व स्वावलंबी नेतृत्वाखाली सारा बहुजनसमाजाच्या नवजागृतीचा पुढील इतिहास घडत घडत गेला. आगरकर–कर्वे वगैरे तत्सम सुधारकांच्यासाठी परमहंस सभेने प्रथम जमीन नांगरली होती.

'अरुणोदय' व यशापयश

परमहंस सभा व तिचे 'धर्मविवेचन' हा **'अरुणोदय'** ठरला. परमहंस सभेचे विचार व्यक्ति-बद्ध नव्हते. ते साऱ्या समाजाला व्यापणारे व जरूरीचे ठरले. डॉ. भांडारकर परमहंस सभेचे सभासद होते. मराठी सर्व विविध पुढील समाज सुधारकांच्या विचारांचा व कार्याचा धागादोरा सोईरसंबंध परमहंस सभेच्या आचार विचारापर्यंत मागे जातो. परमहंस सभा मोडली तरी तो अंध-कार नव्हता. तिने दोन वेगवेगळचा स्वरूपात कारणपरत्वे बाळसे धरले. महाराष्ट्रात वेगळचा स्वतंत्र सत्यशोधक समाज चळवळींची गरज जास्ती भासली गेली, म्हणून मूळचा येथील प्रार्थनासमाज खुजा व परिणामांच्या दृष्टीने थिटा ठरला. खुद्द प्रार्थना समाजी पुढाऱ्यानी परमहंस सभेची म्हणा-विशी कदर केली नाही, किंवा तिच्या मूळ धोरणाचा हिरीरीने पुरस्कार केला नाही. उलट तिला जास्ती अध्यात्मिक भक्ति–स्वरूप आणिले. 'कोणाच्याही हातचे अन्नग्रहण करीन! असा रोटी बंदी– भेटी बंदी तोडणारा सक्रीय जाहीरनामा जोतीरावांनी काढला. कच खाऊन प्रायश्चित्त घेणे व वरिष्ठ वर्गीय सुधारकांची तत्सम विसंगती व मवाळ पडखाऊपणा, धीट व धैर्यवंत जोतीरावाना अर्थात खपला नाही! छातीचे निर्भय सुधारक, आचार व विचार यामधील विलक्षण साम्य यामुळे जोतीरा-वानी अनेक विद्वान व 'मी' 'मी' म्हणणाऱ्या सुधारकांना मागे टाकिले. जोतीराव कर्ते परमहंस ठरले. याप्रमाणे परमहंस सभेचा, सुधारणेच्या इतिहासातील पहिला टप्पा सूक्ष्म अभ्यासास व संशोधनास पात्र ठरतो. परमहंस सभा ही गुप्त सभा होती ती जोतीरावानी सत्यशोधक समाज स्थापून जाहीरपणे चालवावयास घेतली. धाडस व जनतासंपर्क या संबंधात प्रत्यक्ष प्रार्थनासमाज हा वरील थरातील परमहंस सभेचा प्रवाह, सत्यशोध-कांच्या–पेक्षा तोडका ठरला. जोतीरावांच्या रागीट व प्रक्षुब्ध प्रवाहातून मूळची परमहंस सुधारणा जनतेच्या कानापर्यंत 'सत्यशोधक' या वेगळचा नावाने पोहोचली. पण जातिभेद मोडणे–संस्कार धर्म सुधारणे, नैतिक प्रगति करणे वगैरे दादोबा व जोतीबा यांची मते अद्याप व्यवहारात आली नाहीत, या संदर्भात दोघानाही यश यावयाचे राहिले आहे; उलट पक्षी मानीव अस्पृश्यांच्यावर अन्याय वाढलेले ऐकू येतात, व खेड्यापाड्यात गुंड-गिरीची नवी वाढ होत आहे सामाजिक सुधार-णांच्या प्रयत्नाना इतिहास आहे पण या सर्वानाच म्हणावेसे मूलगामी यश आले नाही. रोटीबंदी, भेटी-बंदी, सिंधुबंदी, बेटीबंदी, पोथीबंदी वगैरे नव्या शब्दात सावरकरानी देखील परमहंस सुधारणा व नवी सुधारक मते हिरीरीने, हिंदुत्वाच्या राष्ट्रीय संज्ञेखाली, स्वतंत्रपणे मांडली आहेत. परंतु बॅ. सावरकरांना देखील या संदर्भात संपूर्ण यश आले नाही. परमहंस सभा ही केवळ ज्ञानोदय म्हणजे अरुणोदय स्वरुपी ठरली. दादोबांच्या काही शिष्यात व मित्रमंडळीत पुढे तेज निर्माण झाले; व जोतीरावांच्या प्रभावामुळे कर्मवीर शिंदे, कर्मवीर भाऊराव पाटील वगैरे अनेक जानपद कर्मवीरांची परंपरा पुढे निर्माण झाली. परमहंस सभेतूनच निघा-लेला 'प्रार्थना–समाज' छोटचा प्रमाणात का होईना आज शंभर वर्षे तग धरून बालकाश्रमांच्या द्वारे व शाळांच्या द्वारे जनसेवा करीत आहे; व तोच मूलार्थाने व परमहंससभा संदर्भात महात्मा जोतीरावांचा पुनः 'वारसा चालवित आहे' असेही म्हणता येते. कारण सत्यशोधक समाजाला निश्चित स्वरूप व कार्यक्रम आणि संस्थास्वरूप देखील अनुयायांच्या अपात्रतेमुळे येऊ शकले नाही. सामा-जिक–वाद–वेवादांची कारणे दूर होत चालल्यामुळ मात्र आता, कित्येक विविध विचारवंताना या सर्व





सुधारणापर भिन्न भिन्न झालेल्या विचारप्रवाहांची चिकित्सा करिता येते. 'क्ष' किरणात्मक अभ्यासाला वाव तयार होत आहे. परमहंस सभा, ब्राह्मसमाज व प्रार्थनासमाज यांचे सभासद असूनही पुढे तुरळक काहींनी ऐहिक लाभास्तव ख्रिस्तीधर्म स्वीकारला. ख्रिस्ती नंतर झालेले व म. फुल्यांचेच पहिले परममित्र बाबा पदमनजी प्रथम परमहंस सभेत सभासद होते, त्यानी या सभेचा वृत्तांत लिहून ठेविला आहे. त्यावरून परमहंस सभेची हकीगत कळते. खुद्द पुण्याला परमहंस सभा होती. तिच्यामधून सन १८७० साली पुण्याचा प्रार्थनासमाज निघाला. सत्यशोधक समाजाची स्थापना मुंबईस प्रथम झाली नाही. तो निघण्याची बलवत्तर कारणे पेशवाईनंतरच्या पुण्यातच आढळतात; लोकहितवादींच्या शतपत्रात यांचा सुगावा घेता येतो. परमहंस सभे पूर्वीची दुसरी इतर कोणतीही "सुधारक–सभा" पहिली म्हणून ठरत नाही. हा मान व हे अग्रेसरत्व कोणासही नाकारता येणार नाही.

महत्त्वाचा काही तपशील व उपसंहार

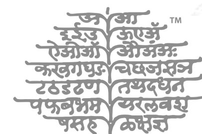
पहिल्या पिढीच्या धर्म व समाजसुधारकांवर जो पाश्चात्य बायबलाचा परिणाम आढळतो तो पुढे उत्तरोत्तर कमी झाला! परमहंस सभेची स्थापना निश्चितपणे कोणत्या साली झाली, या संबंधात मतभेद व्यक्त केले जातात. प्रसिद्ध संशोधक श्री. प्रियोळकर यानीही संस्थापना सन तपासण्याचा प्रयत्न केला आहे. '**सुबोध–पत्रिका**' हे प्रार्थनासमाजाचे मुख्य पत्र– होते व आहे. सुबोधपत्रिकेतील पुढील आधार हा दादोबा पांडुरंग यांच्या निकटवर्ती स्नेह्यांचा आहे.

म्हणून या संबंधात ता. २९–१०–८२ च्या सुबोधपत्रिकेच्या अंकावरून निश्चिती करिता येते, दादोबांच्या पत्रिकेतील मृत्युलेखात लिहिले आहे की– दादोबा पांडुरंग (६८) अडुसष्ठाव्या वर्षी निधन पावले. त्यानी स्थापन केलेल्या परमहंस सभेचा उद्देश सुबोधपत्रिकेने पुढील प्रमाणे दिला आहे.–

"विद्येच्या योगाने अधिक अधिक ज्ञान प्राप्त करून पुराणातल्या असंभाव्य गोष्टी खोटया वाटू लागल्या. जातिभेद ईश्वराने उत्पन्न केला नाही. हे लक्षात घेऊन हे अविचारमूलक जातिभेद नाहीसे करण्याकरिता आपल्या २५।२६ वर्षी परमहंसधर्म सभा त्यानी स्थापन केली. पण पुढे ती संस्था लयास गेली. त्यामुळे त्याना अत्यंत दुःख झाले. ते नेहमी म्हणत, आपल्या देशात आपल्या धर्मात उत्तम पक्वान्न असता तुम्ही अद्यापि कोंडा कशाला घेता?"

या उताऱ्यावरून परमहंस सभेचा उद्देश तर कळतोच. यात शंका नाही. व सन १८८२ साली दादोबा पांडुरंग ६८ वर्षाचे होते. म्हणजे त्यांचा जन्म सन १८१४ साली झाला. त्यांच्या वयाला २५।२६ वर्षे जेव्हा लागली तेव्हा ते सन १८३९। ४० साल होते. परमहंस सभेचा स्थापना काळ खुद्द सुबोधपत्रिकेवरून सन १८४० हा याप्रमाणे निश्चित करिता येतो. मानव धर्म सभा दादोबा पांडुरंग मुंबईहून सुरत येथे गेल्यावर, तसेच ता. २२ जून १८४४ साली मेहताजी दुर्गाराम मंछाराम यांच्या सहकार्याने नंतर स्थापण्यात आली. पूर्वीच्या मुंबई इलाख्यात मुंबई येथे सर्व आधुनिक सुधारणांना व मुलींच्या शिक्षणाला सुरुवात झाली; व नंतर त्याचे लोण इलाख्यात पुणे अमदाबाद सुरत वगैरे वगैरे ठिकाणी पोहोचले.

मुंबई–पुणे येथील परमहंस सभा पुढे किती वर्षे टिकल्या याचाही थोडा सुगावा लागतो. राम बाळकृष्ण जयकर यांचा जन्म ७ जानेवारी १८२६ रोजी झाला. त्यांच्या जन्म तारखेवरून किंवा मृत्यू १८६६ सनावरून परमहंस सभेची सुरुवात व शेवट समजणार नाही. रामबाळकृष्ण यांना परमहंस सभेचे पहिले अध्यक्ष निवडले होते. त्यांच्या निधनानंतर पुनः परत निवडणूक होऊन दुसरा कोणी अध्यक्ष झाला नाही. या प्रमाणे हे शेवटचे अध्यक्ष राम बाळकृष्ण जयकर यांचे नांव रा. ब. रामचंद्र बाळकृष्णजी 'राणे' असे म. फुले यानीं, त्यानीं केलेल्या छ. शिवाजीराजे भोसले यांच्या पोवाड्यांच्या पुस्तकांत अर्पण पत्रिकेंत नमूद केले आहे. जयकर यांना राणे हा किताब असावा; किंवा कोकणातील मूळचे त्यांचे आडनांव राणे देखील असावे;





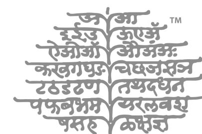
पुढे जयकर या आडनावाने सदरील घराणे मुंबईस प्रसिद्धीस चढले. जोतिरावकृत शिवाजीचा पोवाडा सन १८६९ साली परलोकवासी कर्ते सुधारक श्री. वासुदेव बाबाजी नवरंगे यानी छापून घेऊन मुंबईस प्रसिद्ध केला. अर्पण पत्रिकेत जोतीरावानी राम बाळकृष्ण यांच्या संबंधाने परमादर व परमप्रीती व्यक्त केली आहे. व शिवाजीच्या पोवाड्यात एकेश्वरीधर्मबोधक असे व्यापक उद्‌गार आढळतात; "कसब" (१८६९) या पुस्तकांतही मानवधर्मासंबंधी अधिक विवेचन आढळते. जोतीराव यानी परमहंस सभेला जो धर्म अभिप्रेत होता, तोच त्यांच्या सर्व पुस्तकांचा पाया आहे. अप्रत्यक्षपणे परमहंस हे नाव न जाहीर करिता जोतीरावानी एकेश्वरी मताचा प्रसार व पुरस्कार आमरण केला.

देशी राज्ये अनागोंदी कारभारामुळे जिंकली गेली व ह्या विविध कारणामुळे या देशाला ग्लानी आली. त्या अव्वल इंग्रजीच्या काळांत व काळापूर्वी कित्येक वर्षे हिंदुधर्माचे शुद्ध स्वरूप कोणते, ह्याचा संघटित विचार झाला नव्हता. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या आघातामुळे का होईना, राममोहन, दादोबा, व जोतीबा, यासारखे धर्मसुधारक स्वधर्माचा आत्मपरीक्षणपूर्वक वेध घेऊ लागले; व त्यानी देवाधर्मांचे शुद्ध व उन्नत स्वरूप व सिद्धांत मांडले. राममोहन, दादोबा पांडुरंग, भिकोबादादा चव्हाण (प्रार्थना समाजाचे आद्य आचार्य) स्वतःला वेदान्ती देखील समजत. या सर्व सुधारकांची धर्मनिर्णय पद्धति ऐतिहासिकच होती. वेद उपनिषदे गीता यांनी पत्करिलेली "ब्रह्म" ही भारतीय, अंतिम, सर्वोत्तम आणि प्राज्ञ अशी संज्ञा व जाणीव पत्करिली. परमहंस मत व परमहंस न्याय व तत्संबंधी विवेक भारतीय (हिंदु) धर्मात पूर्वी देखील आढळतो. परमहंस सभा व तिचे दादोबाकृत "धर्मविवेचन" हा स्वतंत्र महाराष्ट्रीय मनाचा आविष्कार ठरतो.

श्रीमान केशवचंद्र सेन यानी पुण्यास व मुंबईस इ. स. १८३४ साली धर्मप्रचारार्थ पहिली भेट दिली. त्यांची व्याख्याने झाली. मुंबई नंतर पुण्यास त्यांना सुधारकाकडून उपहार देण्यात आला त्यावेळीं परमहंस सभेची माहिती ब्रह्मानंद केशवचंद्र सेन यांना स्थानिक कार्यकर्त्यानी दिली. पंढरपूर बालकाश्रमाचे संस्थापक लालशंकर उमियाशंकर, मदन श्रीकृष्ण (देव मामलेदार) वगैरे वगैरे ख्यातनाम लोकसेवक परमहंस सभेत होते. व जोतीरावांना त्यांच्या हरएक कामात मदत करणारी हीच मंडळी पहिली ठरतात.

'परमहंस सभा १८७० अखेरपर्यंत जीवमान होती. पुणे मुंबई नंतर नगर-सातारा या ठिकाणी प्रथम परमहंस सभा होती तिच्यामधून महाराष्ट्रात त्या त्या ठिकाणी 'प्रार्थना समाज' चालू झाले. याप्रमाणे प्रार्थना समाजाची परमहंससभा ही प्रत्यक्ष आहे. आई व मूल यांच्या तत्त्वात व दृष्टी-कोणात मूलतः फरक नाही. या तात्विक साम्यामुळे सन १८४० (परमहंस सभेचे संस्थापना साल) साली प्रार्थना समाजाची अदृश्य स्वरूपात शतसा-वत्सरी ठरते. परमहंस सभेचा जन्मकाळ वरील प्रमाणे सन १८४० ठरतो; व हाच बाबा पदमनजी यानी त्याच्या आत्मचरित्रात नमूद केला आहे, व खुद्द प्रार्थनासमाजाच्या इतिहासात सन १८४० लाच पान ९ व १० वर मान्यता दिली आहे. याप्रमाणे तपशीलासंबंधी मतैक्य होणे शक्य आहे, असो.

"ज्या ज्ञानाच्या योगे या नव्या राज्यकर्त्यांनी (इंग्रजानी) आपणांस जिंकले ते त्याचे ज्ञान आपण आत्मसात् केल्याशिवाय व ज्या दुर्गुणांमुळे आपणास पारतंत्र्य आले त्या दुर्गुणाचा त्याग केल्याशिवाय आपला तरणोपाय नाही." हे नवे सूत्र जाणणारा पहिला महापुरुष राममोहन व नंतर ह्याच संदर्भात दादोबा पांडुरंग तर्खड व दुर्गाराम मंछाराम असे दोन धर्मसुधारक झाले. महात्मा गांधी यांच्यावरही पहिल्या ह्या गुजराथी धर्मसुधारकांचा परिणाम झाला. सांगण्याचे तात्पर्य हे की राममोहनपासून सुरू झालेले सामाजिक व सर्वांगीण समाजप्रबोधन परस्पराशी निगडित आहे. म्हणून या प्रबोधनाचा समन्वयक व तुलनात्मक अभ्यास होणे जरूर आहे. न्या. रानडे यांची अशी एक मोठी चित्य व उदार दृष्टी होती. ते प्रार्थना-





समाज व आर्यसमाज देखील दोन समजत नसत. आर्यसमाज हे प्रार्थनासमाजाचे दुसरे समान नाव आहे. असे व्यापक मूलभूत मत त्यांनी मांडलेले आढळते. धर्मसुधारणेच्या व समाजसुधारणेच्या इतिहासात सुधारणा करणारे अनेक नवसमाज निघाले. अनेक बाजूने व विविध नावाखाली मंडळचा निघून, समाजसुधारणेचा आधुनिक इतिहास विचार व कार्यसंपन्न झाला; तरी त्यांची शक्ति देखील विभागली. ही सुधारणावादी व पुरोगामी शक्ति वरील इतिहासकाळाप्रमाणे आता यापुडे विभागता कामा नये. देवेंद्रनाथ व केशवचंद्र सेन, 'केशवचंद्र सेन व दयानंद,' नंतर रानडे व फुले परस्पर एकमेकापासून जवळ येऊनहीं पुढे दुय्यम मतभेदामुळे विभिन्न झाले ती कारणे आता राहिली नाहीत. या दृष्टीने या लेखात परमहंस मानवधर्म सभा व सत्यशोधक समाज म्हणजे दादोबा व जोतीबा यांचा तौलनिक व समन्वयक विवेक केला आहे. पुष्कळ नव–सत्यशोधकांना सत्यशोधक समाजाच्या उद्‌गमापूर्वीचा अज्ञात इतिहास फारसा ठाऊक नाही.

परमहंस सभेचे मराठी समाजसुधारणेच्या इतिहासातील स्थान याप्रमाणे चिरंत, ध्रुव व व्यापक आहे. जातिभेद (व अस्पृश्यता देखील) अजून समूळ गेला नाही. तो हृदयात दडतो व राजकारणात उतरतो! अज्ञानप्रधान पूजा व क्षुद्र चालीरिती आहेतच. नैतिक वाढ झाली नाही. म्हणून दादोबा व परमहंसमानव सभा यांच्या उद्देशाची आज देखील गरज आहे. म्हणून परमहंसधर्म (म्हणजे ज्यात पक्षपाती भेदभाव नाही असा दृष्टीकोण) आजही धारण केला पाहिजे. मनुष्य म्हणजे बुद्धी व ह्या बुद्धीच्या योगेकरून माणसास सारासार विचार करिता येतो. विवेकी जे असतात ते यानुसार विवेक करू शकतात. व विवेकशक्ती हीच जास्तीत जास्त प्रमाण व मूलभूत धरून माणसाने वागावे, हा बुद्धिप्रधान सिद्धांत दादोबा पांडुरंग यांच्या धर्म विवेचनाला पायाभूत होता. म्हणून परमहंस सभेचा इतिहास, तिची दृष्टी वगैरे बाबी हा बुद्धिवादाचा श्रीगणेशा ठरतो.





प्रा. मे. पुं. रेगे

स्वाभाविक निगमन : २ :

गेल्या लेखांकात व्याघात नियम, लुप्तमध्य नियम, पर्यायिण नियम आणि विभाजन नियम ह्यांची सिद्धी आपण केली. ह्या लेखांकात इतर काही मूलभूत तार्किक नियम सिद्ध करू या. ह्या रूपकांना ‘ तार्किक नियम ’ म्हणणे का योग्य आहे ह्याचा उलगडा पुढे होईल.

साहचर्य नियम :

(5) (i) (क & (ख & ग)) ≡ ((क & ख) & ग)

प्रथम (क & (ख & ग)) → ((क & ख) & ग) हे रूपक सिद्ध करूया.

(१)	(क & (ख & ग))	
(२)	क	१ & –
(३)	(ख & ग)	१ & –
(४)	ख	३ & –
(५)	ग	३ & –
(६)	(क & ख)	१,४ & +
(७)	((क & ख) & ग)	६,५ & +
(८)	(क & (ख & ग)) → ((क & ख) & ग)	१–७ → +

ह्याच तऱ्हेने ((क & ख) & ग) → (क & (ख & ग)) ह्या रूपकाचीही सिद्धी करता येईल. आणि (क & (ख & ग)) → ((क & ख) & ग) हे रूपक व ((क & ख) & ग) → (क & (ख & ग)) हे रूपक ह्यांच्यापासून ≡ + ह्या नियमाला अनुसरून (5) (i) ह्या स्वरूपातील साहचर्यनियम निष्पन्न करता येईल.

(5) (ii) (क ∨ (ख ∨ ग)) ≡ ((क ∨ ख) ∨ ग)

प्रथम (क ∨ (ख ∨ ग)) → ((क ∨ ख) ∨ ग) हे रूपक सिद्ध करूया.

(१)	(क ∨ (ख ∨ ग))	
(२)	क	
(३)	(क ∨ ख)	२ ∨ +
(४)	(क ∨ ख) ∨ ग	३ ∨ +
(५)	(ख ∨ ग)	
(६)	ख	
(७)	(क ∨ ख)	६ ∨ +
(८)	((क ∨ ख) ∨ ग)	७ ∨ +
(९)	ग	
(१०)	((क ∨ ख) ∨ ग)	९ ∨ +
(११)	((क ∨ ख) ∨ ग)	५, ६–८, ९–१० ∨ –
(१२)	((क ∨ ख) ∨ ग)	१, २–४, ५–११ ∨ –
(१३)	(क ∨ (ख ∨ ग)) → ((क ∨ ख) ∨ ग)	१–१२ → +

ह्याच रीतीने ((क V ख) V ग) → (क V (ख V ग)) हे रूपकही सिद्ध करता येईल व ह्या दोन रूपकांपासून ≡ + ह्या नियमानुसार 5 (ii) ह्या स्वरूपातील साहचर्य नियम सिद्ध करता येईल.

परिप्रतिवर्तन नियम

(6) (क → ख) ≡ (− ख → − क)

प्रथम (क → ख) → (− ख → − क) हे रूपक सिद्ध करू या.

(१)	(क → ख)	
(२)	− ख	
(३)	क	
(४)	ख	१, ३ → −
(५)	(ख & − ख)	४, २ & +
(६)	− क	३ − ५ − +
(७)	(− ख → − क)	२ − ६ → +
(८)	(क → ख) → (− ख → − क)	१ − ७ → +

साधारण ह्याच रीतीने (− ख → − क) → (क → ख) हे रूपक सिद्ध करता येईल :

(१)	(− ख → − क)	
(२)	क	
(३)	− ख	
(४)	− क	१, ३ → −
(५)	(क & − क)	२, ४ & +
(६)	− − ख	३ − ५ − +
(७)	ख	६ — — −
(८)	(क → ख)	३ − ७ → +
(९)	(− ख → − क) → (क → ख)	१ − ८ → +

ह्या सिद्ध करण्यात आलेल्या दोन रूपकांपासून (6) हा परिप्रतिवर्तन नियम सिद्ध करता येईल.

उपादानव्यंजना नियम (मटीरियल इंप्लिकेशन)

(7) (क → ख) ≡ (− क V ख)

नेहमीप्रमाणे प्रथम (क → ख) → (− क V ख) हे रूपक सिद्ध करावे लागेल.

```
(१) (क → ख)
(२) – (–क V ख)
(३) –क
(४) (–क V ख)                          ३ V +
(५) (–क V ख) & –(–क V ख)              ४, २ & +
(६) ––क                               ३–५–+
(७) क                                 ६ ––
(८) ख                                 १, ७ →–
(९) (–क V ख)                          ८, V +
(१०) (–क V ख) & –(–क V ख)             ९, २ & +
(११) ––(–क V ख)                       २–१०––+
(१२) (–क V ख)                         ११ ––
(१३) (क → ख) → (–क V ख)               १–१२ →+
```

दुसरी पायरी म्हणजे (–क V ख) → (क → ख) हे रूपक सिद्ध करणे.

```
(१) (–क V ख)
(२) क
(३) –क
(४) (क & –क)          २,३ & +
(५) ख                 ४–––
(६) ख
(७) ख                 ६ पुन
(८) ख                 १, ३–५, ६–७ V –
(९) (क → ख)           २–८ →+
(१०) (–क V ख) → (क → ख)   १–९ →+
```

वरील दोन रूपकांपासून आपला (7) हा उपादानव्यंजना नियम सिद्ध होतो. नियम हा दोन स्वरूपात देण्यात येतो.

(8) (i) क ≡ (क & क)

(8) (ii) क ≡ (क V क)

ह्या दोन्ही सिद्धी उघड आहेत. 'क ≡ (क & क)' हे रूपक सिद्ध करण्यासाठी नेहमीप्रमाणे प्रथम 'क → (क & क)' हे रूपक व नंतर '(क & क) → क' हे रूपक सिद्ध करू :

```
(१) क
(२) क              १ पुन
(३) (क & क)        १,२ & +
(४) क → (क & क)    १–३ →+
```

त्याचप्रमाणे,

(१) (क & क)
(२) क १ & –
(३) (क & क) → क १–२ → +

वरील दोन रूपकांपासून इष्ट रूपक सिद्ध होते.

8 (ii) ची सिद्धीही अशीच सोपी आहे. तिचे दोन टप्पे असे :

(१) क
(२) (क V क) १ V +
(३) क → (क V क) १–२ → +

(१) क V क
(२) क
(३) क २ पुन
(४) क
(५) क ४ पुन
(६) क
(७) (क V क) → क

वरील दोन रूपकांपासून 8(ii) सिद्ध होते.

निर्यात नियम

(9) [(क & ख) → ग] ≡ [क → (ख → ग)]

पहिला टप्पा:

(१) (क & ख) → ग
(२) क
(३) ख
(४) (क & ख) २,३ & +
(५) ग १,४ → –
(६) (ख → ग) ३–५ → +
(७) क → (ख → ग) २–६ → +
(८) [((क & ख) → ग)] → [क → (ख → ग)] १–७ → +

अनुक्रमणिका

दुसरा टप्पा :

(१) [क ⟶ (ख ⟶ ग)]
(२) (क & ख)
(३) क　　　　२ & –
(४) (ख ⟶ ग)　　　　१,३ ⟶ –
(५) ख　　　　२ & –
(६) ग　　　　४,५ ⟶ –
(७) (क & ख) ⟶ ग　　३,६ ⟶ +
(८) [क ⟶ (ख ⟶ ग)] ⟶ [(क & ख) ⟶ ग]

निर्यात नियम सिद्ध करण्यासाठी घ्यायच्या पुढल्या पायऱ्या उघड आहेत.

नकारद्वयाचा नियम.

(10) क ≡ – – क

हे रूपक अर्थात् – – – + आणि – – – – ह्या नियमांपासून सरळ सिद्ध होते :

(१) क
(२) – – क　　　　१ – – +
(३) क ⟶ – – क　　१–२ ⟶ +

(१) – – क
(२) क　　　　१ – – –
(३) – – क ⟶ क　　१–२ ⟶ +

त्याचप्रमाणे पुनरावृत्तीचा नियमही रूपकाच्या स्वरूपात मांडता येईल :

(11) (क ≡ क)

(१) क
(२) क　　　　१ पुन
(३) (क ⟶ क)　१–२ ⟶ +

ह्या रूपकाचा स्वतःशीच उभयान्वय केला असता (11) हा नियम निष्पन्न होतो. पुढील नियम अधिक अपरिचित असणे शक्य आहे. त्यांना ' डी मॉर्गन'चे नियम अशी संज्ञा आहे.

(12) (i) – (क & ख) ≡ (– क V – ख)

(12) (ii) – (क V ख) ≡ (– क & – ख)

अनुक्रमणिका

(12) (i) च्या सिद्धीचे दोन टप्पे खाली दिले आहेत :

पहिला टप्पा

(१)	−(क & ख)	
(२)	−(−क V −ख)	
(३)	−क	
(४)	(−क V −ख)	३ V +
(५)	(−क V −ख) & −(−क V −ख)	४, २ & +
(६)	− −क	३ − ५ −− +
(७)	क	६ − − −
(८)	−ख	
(९)	(−क V −ख)	८ V +
(१०)	(−क V −ख) & −(−क V −ख)	९, २ & +
(११)	− −ख	८ − १० − +
(१२)	ख	११ − − −
(१३)	(क & ख)	७, १२ & +
(१४)	(क & ख) & −(क & ख)	१३, १ & +
(१५)	− −(−क V −ख)	२ − १४ −− +
(१६)	(−क V −ख)	१५ − − −
(१७)	−(क & ख) ⟶ (−क V −ख)	१ − १६ ⟶ +

दुसरा टप्पा

(१)	(−क V −ख)	
(२)	(क & ख)	
(३)	−क	
(४)	क	२ & −
(५)	(क & −क)	४, ३ & +
(६)	−(क & ख)	५ − −
(७)	−ख	
(८)	ख	२ & −
(९)	(ख & −ख)	८, ७ & +
(१०)	−(क & ख)	९ − −
(११)	−(क & ख)	१, ३ − ६, ७ − १० V −
(१२)	(क & ख) & −(क & ख)	२, ११ & +
(१३)	−(क & ख)	२ − १२ −− +
(१४)	(−क V −ख) ⟶ −(क & ख)	

(12) (ii) च्या सिद्धीचे टप्पे पुढे दिल्याप्रमाणे :

पहिला टप्पा

(१)	−(क V ख)	
(२)	क	
(३)	(क V ख)	२ V +
(४)	(क V ख) & −(क V ख)	३, १ & +
(५)	−क	२–४ — +
(६)	ख	
(७)	(क V ख)	६ V +
(८)	(क V ख) & −(क V ख)	७, १ & +
(९)	−ख	६ – ८ — +
(१०)	(−क & −ख)	५, ९ & +
(११)	−(क V ख) ⟶ (−क & −ख)	१–१० ⟶ +

दुसरा टप्पा

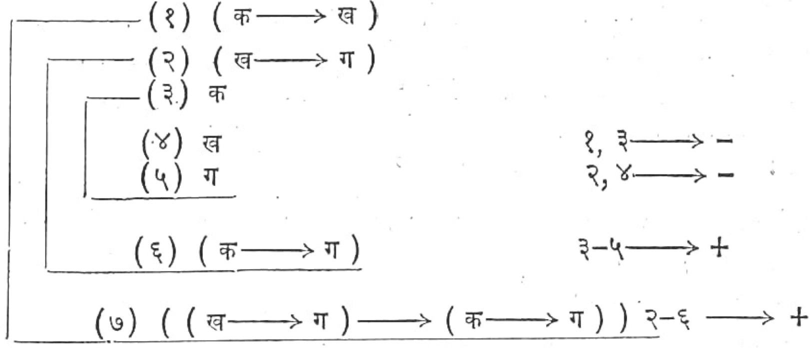
(१)	(−क & −ख)	
(२)	(क V ख)	
(३)	क	
(४)	−क	१ & −
(५)	(क & −क)	३,४ & +
(६)	−(क V ख)	५ — −
(७)	ख	
(८)	−ख	१ & −
(९)	(ख & −ख)	७,८ & +
(१०)	−(क V ख)	९ — −
(११)	−(क V ख)	२, ३–६, ७–१० V −
(१२)	(क V ख) & −(क V ख)	२,११ & +
(१३)	−(क V ख)	२–१२ — +
(१४)	(−क & −ख) ⟶ −(क V ख)	१–१३ ⟶ +

आपण आतापर्यंत सिद्ध केलेले नियम सममूल्य विधानरूपकांच्या स्वरूपात मांडलेले होते. (‘क ≡ ख’ ह्या रूपाच्या विधानरूपकाला सममूल्य विधानरूपक म्हणूया; हे ‘जर क तर आणि तरच ख’ असे वाचता येईल) अंतर्भावी विधानरूपकांच्या स्वरूपातील कित्येक महत्त्वाचे तार्किक नियम असे :

सोपाधिक संवाक्याचा नियम

(13) (क ⟶ ख) ⟶ ((ख ⟶ ग) ⟶ (क ⟶ ग))

सिद्धी

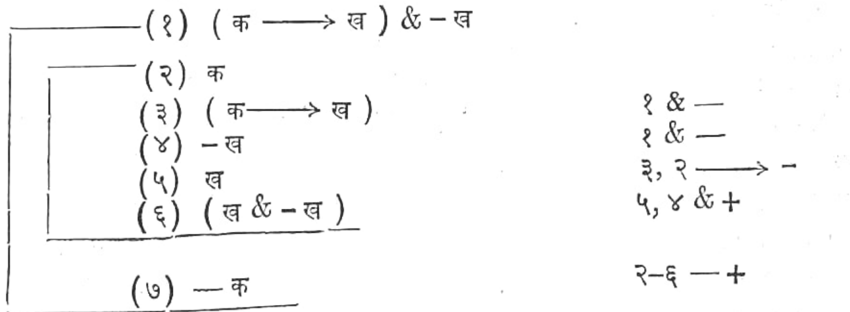


(८) (क ⟶ ख) ⟶ ((ख ⟶ ग) ⟶ (क ⟶ ग))   १ — ७ ⟶ +

नास्तिवाची प्रकाराचा नियम

(14) [((क ⟶ ख) & − ख) ⟶ − क]

सिद्धी



(८) [((क ⟶ ख) & − ख) ⟶ − क] १–७ ⟶ +

वरील तार्किक नियमांकडे दोन दृष्टिकोणातून पाहता येईल. निगमनाचे नियम म्हणून त्यांची मांडणी करता येईल. निगमनाचे नियम म्हणून जेव्हां आपण त्यांची मांडणी करतो तेव्हा ती निगमन-रूपकाच्या स्वरूपात करतो. उदा. डी मॉर्गनचा एक तार्किक नियम जर निगमनाचा नियम ह्या स्वरूपात मांडायचा तर पुढील निगमनरूपकांच्या स्वरूपात तो मांडावा लागेल :

$$\frac{-(\text{क} \,\&\, \text{ख})}{\therefore (-\text{क} \vee -\text{ख})} \quad \text{आणि} \quad \frac{(-\text{क} \vee -\text{ख})}{\therefore -(\text{क} \,\&\, \text{ख})}$$

डावीकडच्या निगमनरूपकाचा आशय असा : ‘ − (क & ख) ’ या विधानरूपकात ‘ क ’ आणि ‘ ख ’ ह्या अक्षरांच्या जागी जर विधानांची योजना केली तर जे विधान प्राप्त होते त्यापासून ‘ (− क ∨ − ख) ’ ह्या विधानरूपकात ‘ क ’ आणि ‘ ख ’ ह्या अक्षरांच्या जागी त्याच विधानांची योजना केली असता प्राप्त होणाऱ्या विधानाचे निगमन करता येते; हे निगमन प्रमाण असते. उदा.

− (गांधीजी संत होते & गांधीजी राजकारणी होते.)

∴ (− गांधीजी संत होते ∨ − गांधीजी राजकारणी होते.)





अनुक्रमणिका

आता या निगमनरूपकाद्वारा मांडलेला निगमनाचा नियम प्रमाण आहे ह्या म्हणण्याचे स्पष्टीकरण व समर्थन आपल्याला करावे लागेल. पण हे करण्यापूर्वी वरील तार्किक नियम जेव्हा विधानरूपकांच्या स्वरूपात मांडण्यात येतात तेव्हा त्यांचा अर्थ काय होतो हे पाहिले पाहिजे. डी मॉर्गनचा वरील नियम विधानरूपकाच्या स्वरूपात असा मांडावा लागेल :

$$-(\text{क} \,\&\, \text{ख}) \equiv (-\text{क} \vee -\text{ख})$$

आणि हे विधानरूपक तार्किक नियम आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की त्याच्यात 'क' आणि 'ख' ह्या अक्षरांच्या जागी कोणत्याही विधानांची स्थापना केली असता प्राप्त होणारे विधान खरे असतेच. ह्या म्हणण्याचेही समर्थन आपणाला करावे लागेल.

निगमनात आपण काही आधारविधाने सत्य म्हणून स्वीकारतो किंवा गृहीत धरतो किंवा तात्पुरते मानतो; आणि त्यांच्यापासून कांही नियमांना अनुसरून एक निष्कर्षविधान प्राप्त करून घेतो. एखादा निगमननियम प्रमाण आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की निगमनाची आधारविधाने जर सत्य असली आणि ह्या नियमाला अनुसरून जर निष्कर्षविधान प्राप्त करून घेण्यात आले असेल तर ते निष्कर्षविधान खरे असतेच. आपले मूळ निगमननियम प्रामाण्याची ही अट पाळतात हे आपल्याला आता दाखवून द्यायचे आहे. पण त्यासाठी काही पूर्वतयारी करावी लागेल. संयोजकांच्या साहाय्याने विधानांना एकमेकाशी जोडून त्यांच्यापासून आपण सामासिक विधाने प्राप्त करून घेतो हे आपण पाहिलेच आहे. सामासिक विधानाचे अंतिम घटक म्हणजे साधी विधाने आणि त्यांना एकमेकाशी जोडणारी संयोजके असणार हे उघड आहे. घटकविधानांना संयोजकांनी एकमेकाशी जोडल्याने जे प्राप्त झालेले नसते असे विधान म्हणजे साधे विधान. उदा. 'पृथ्वी वाटोळी आहे.' आता काहीशा अलंकारिक भाषेत— पण फारशा अलंकारिक नव्हे— असे म्हणता येईल की कोणतेही साधे विधान स्वतःविषयी आपण सत्य आहो असा दावा करीत असते. आता कोणतेही विधान सत्य तरी असते किंवा असत्य तरी असते. विधान सत्य असले तर त्याचे सत्यमूल्य 'सत्य' असते व असत्य असले तर त्याचे सत्यमूल्य 'असत्य' असते असे म्हणू या. म्हणजे कोणत्याही विधानाच्या अंगी 'सत्य' आणि 'असत्य' ह्या दोन सत्यमूल्यांपैकी एक सत्यमूल्य असते असे म्हणावे लागते. 'सत्य' ह्या सत्यमूल्याचा निर्देश 'स' ह्या अक्षराने करू या व 'असत्या'चा 'अ' ह्या अक्षराने करू या.

आपली अलंकारिक भाषा पुढे चालवून ज्याप्रमाणे साधे विधान स्वतःच्या अंगी सत्यमूल्य आहे असा दावा करते त्याप्रमाणे कोणतेही सामासिक विधान आपल्या घटकविधानांच्या सत्यमूल्यांसंबंधी काहीएक दावा करीत असते असे म्हणता येईल. आणि सामासिक विधान आपल्या घटकविधानांविषयी नेमका कोणता दावा करीत असते हे त्याची घटकविधाने ज्या संयोजकाच्या साहाय्याने एकमेकाशी जोडून ते प्राप्त झालेले असते त्या संयोजकाच्या अर्थामुळे निश्चित होते. उदा. '(क ∨ ख)' ह्या रूपाचे वियुक्त विधान '∨' ह्या संयोजकाने क आणि ख ही विधाने जोडल्याने प्राप्त होते; आणि '(क ∨ ख)' हे विधान करणे – म्हणजेच 'क किंवा ख' हे विधान करणे– म्हणजे क आणि ख ह्या दोघांपैकी एकातरी विधानाच्या अंगी सत्य हे सत्यमूल्य आहे असा दावा करणे. ह्याचा अर्थ असा की क आणि ख ह्या दोन विधानांपैकी एका तरी विधानाचे सत्यमूल्य जर सत्य असेल— म्हणजे नेहमीच्या भाषेत त्यांच्यापैकी एकतरी विधान जर सत्य असेल— तर '(क ∨ ख)' हे विधान सत्य ठरते.

संयोजकांच्या अर्थाचे स्पष्टीकरण करण्याची एक रीत आपण पाहिली. ती अशी की आपल्या भाषणात संयोजक प्रविष्ट करण्याचे व भाषणातून त्याचे अपसारण करण्याचे नियम स्पष्ट करणे. पण दुसऱ्या एका रीतीने संयोजकांच्या अर्थाचे स्पष्टीकरण करता येईल. एखाद्या संयोजकाच्या साहाय्याने घटकविधानांना परस्पराशी जोडून जे सामासिक विधान प्राप्त होते ते आपल्या घटक-

विधानांच्या सत्यमूल्यांसंबंधी नेमका कोणता दावा करते हे स्पष्ट केले तर त्या संयोजकाचा अर्थ स्पष्ट होईल. उदा. '(क V ख)' हे वियुक्त विधान क आणि ख ह्या घटकविधानांपैकी एक तरी सत्य आहे असा दावा करते हे आपण पाहिले. ह्याचा अर्थ असा होतो की क सत्य असले पण ख असत्य असले तर (क V ख) सत्य असते; तसेच क असत्य असले पण ख सत्य असले तरीही (क V ख) सत्य असते; किंवा क आणि ख दोन्ही सत्य असली तरी ते सत्य असते; मात्र क आणि ख दोन्ही असत्य असली तर ते असत्य असते. ' V ' ह्या संयोजकापासून प्राप्त होणारे सामासिक विधान कधी खरे असते व कधी खोटे असते हे स्पष्ट करण म्हणजेच 'V' चा अर्थ स्पष्ट करणे. 'V' च्या अर्थाची ही ' व्याख्या ' पुढील तक्त्याच्या स्वरूपात मांडता येईल :

(क V ख)
(१) स स स
(२) स स अ
(३) अ स स
(४) अ अ अ

[तक्त्याचा उलगडा : 'V' हे द्विपद संयोजक आहे आणि क व ख ह्या दोन विधानांना ते जोडते, आता क चे सत्यमूल्य स तरी असेल किंवा अ तरी असेल. त्याचप्रमाणे ख चे सत्यमूल्यही स असणे शक्य आहे किंवा अ असणे शक्य आहे. तेव्हा क आणि ख ह्या दोन्ही विधानांचा एकत्र विचार केला तर त्यांच्या सत्यमूल्यांच्या संदर्भात चार शक्यता संभवतात : (१) क स आहे व खही स आहे; (२) क स आहे पण ख अ आहे; (३) क अ आहे व ख स आहे; (४) क अ आहे आणि खही अ आहे. आता ' (क V ख) ' हे सामासिक विधान 'क आणि ख' यांपैकी एकतरी विधान सत्य आहे असा दावा करीत असल्याने—आणि ह्याचा अर्थ क आणि ख दोन्ही सत्य आहेत किंवा त्यांच्यापैकी निदान एकतरी विधान सत्य आहे असा होतो— पहिल्या तीन शक्यता खऱ्या असतात तेव्हा ' (क V ख) ' सत्य असते व चवथी शक्यता खरी असते तेव्हा ते असत्य असते असे वरील तक्त्यात दाखविले आहे. '(क V ख)' चे सत्यमूल्य त्याच्या संयोजकाखाली— ' V ' खाली— नमूद केले आहे.]

'—' ह्या संयोजकाचा, नकार ह्या संयोजकाचा, सत्यतक्ता असा : ' — क ' हे नास्तिवाची विधान आहे आणि नास्तिवाची विधानाचा दावा जे विधान त्याच्यात नाकारलेले असते ते खोटे आहे असा असतो. म्हणजे क खोटे आहे असा ' — क ' चा दावा असतो. तेव्हा क जर खोटे असेल तर ' — क ' चा दावा बरोबर ठरतो, म्हणजे ' — क ' खरे ठरते; उलट क जर खरे असेल तर ' — क ' चा दावा गैर ठरतो; म्हणजे ' — क ' खोटे ठरते. तेव्हा ' — क ' चा सत्यक्ता असा :

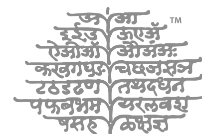
— क
अ स
स अ

' & ' ह्या संयोजकाचा सत्यतक्ता पुढे दिल्याप्रमाणे आहे :

'क & ख ' — म्हणजे ' क आणि ख ' —असे म्हणण्याने क व ख ही दोन्ही घटकविधाने सत्य आहेत असा दावा केला जातो. तेव्हा ही दोन्ही विधाने जर खरी असली तर ' क & ख ' सत्य असते; नाहीतर म्हणजे जेव्हा एखादे किंवा दोन्ही खोटी असली तर ते खोटे असते. तेव्हा ' & ' चा सत्यतक्ता असा :

(क & ख)
स स स
स अ अ
अ अ स
अ अ अ

' → ' चा — म्हणजे ' जर— तर— ' चा सत्यतक्ता निश्चित करताना थोडी गुंतागुंत ध्यानात घ्यावी लागते. ' जर क तर ख ' असे जर मी म्हटले, उदा. ' जर पाऊस वेळेवर पडला तर भरपूर पीक येईल ' तर ते कधी खरे ठरेल ? ' पाऊस वेळेवर पडला ' हे खरे ठरले आणि मग ' पीक भरपूर येईल ' हेही खरे ठरले तर अर्थात् हे विधान खरे ठरेल. आणि ' पाऊस वेळेवर पडला ' हे विधान खरे ठरले पण ' पीक भरपूर येईल ' हे विधान





खोटे ठरले तर हे विधान खोटे ठरेल. म्हणजे क आणि ख दोन्ही सत्य असतात तेव्हा '(क → ख)' सत्य असते आणि क सत्य असताना जेव्हा ख असत्य असते तेव्हा '(क → ख)' असत्य असते. अडचण निर्माण होते ती जेव्हा 'पाऊस वेळेवर पडला' हे विधान खोटे ठरते तेव्हा. समजा, 'पाऊस वेळेवर पडला तर पीक भरपूर येईल' असे भविष्य मी वर्तविले आणि पाऊस वेळेवर पडलाच नाही; तर मग पीक भरपूर येवो वा न येवो माझे भविष्य खोटे ठरले असे कुणाला म्हणता येणार नाही. कारण पाऊस वेळेवर पडला तर काय होईल हे मी सांगितले आहे; पाऊस वेळेवर पडला नाही तर काय होईल हे मी सांगितलेलेच नाही. आता कोणतेही विधान, मग ते साधे असो किंवा सामासिक असो, सत्य किंवा असत्य ह्यापैकी एक असलेच पाहिजे, म्हणजे सत्य आणि असत्य ह्या दोन सत्यमूल्यांपैकी एक त्याच्या अंगी असलेच पाहिजे हे आपल्या विचाराचे एक मूलतत्त्व आहे असे म्हणता येईल. त्याला अनुसरून आपण असा संकेत स्वीकारू या की जेव्हा 'जर क तर ख' हे विधान खोटे आहे असे निश्चित करता येत नाही तेव्हा ते सत्य आहे असे मानावे. ह्या संकेताला अनुसरून 'जर क तर ख' ह्या विधानाचा सत्यतक्ता पुढे दिल्याप्रमाणे राहील :

(क	→	ख)
स	स	स
स	अ	अ
अ	स	स
अ	स	अ

[कारण जेव्हा क चे सत्यमूल्य अ असते तेव्हा ख चे सत्यमूल्य स किंवा अ काही असले तरी 'जर क तर ख' खोटे ठरविता येत नाही; व म्हणून आपल्या संकेताप्रमाणे '(क → ख)' चे सत्यमूल्य ह्या परिस्थितीत स आहे असे मानले आहे.]

'क ≡ ख' – 'जर क तर आणि तरच ख' – ह्या विधानाचा सत्यतक्ता 'क → ख' ह्याच्या सत्यतक्त्यावरून मुक्रर करता येईल. 'जर क तर आणि तरच ख' ह्या म्हणण्याचा 'जर क तर ख' हा एक भाग; आणि जेव्हा क चे सत्यमूल्य स असते आणि खचे अ असते तेव्हा हे म्हणणे सत्य ठरते आणि जेव्हा कचे सत्यमूल्य स असते व खचे अ असते तेव्हा ते असत्य ठरते. पण शिवाय 'जर क तर आणि तरच ख' ह्या म्हणण्याचा 'जर क तरच ख' हाही भाग आहे. आणि ह्या म्हणण्याने जर क अ असेल तर ख स असणार नाही (म्हणजे अ असेल) असे सांगण्यात आले आहे. तेव्हा क अ असताना जेव्हा ख स असते तेव्हा हे म्हणणे खोटे ठरते पण क अ असताना जर ख अ असेल तर ते खरे ठरते. ह्या विवेचनावरून 'क ≡ ख' चा सत्यतक्ता असा निश्चित होतो :

(क	≡	ख)
स	स	स
स	अ	अ
अ	अ	स
अ	स	अ

आता आपण स्वीकारलेले मूळ निगमननियम आणि त्यांच्यापासून निष्पन्न करून घेतलेले नियम ह्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी ह्या सत्यतक्त्यांचा उपयोग करून घेता येईल. निगमननियमाच्या प्रामाण्याची आपली कसोटी ही : जेव्हा सर्व आधारविधाने सत्य असतात तेव्हा त्या नियमाला अनुसरून त्यांच्यापासून निष्पन्न करण्यात आलेले निष्कर्षविधान सत्यच असले पाहिजे. आता उदाहरणादाखल $\frac{\text{क}}{\therefore (\text{क} \vee \text{ख})}$ हा आपला ∨ + हा नियम घेऊ. ह्यात क हे आधारविधान आहे; व (क ∨ ख) हे निष्कर्षविधान आहे. आता जेव्हा क चे सत्यमूल्य स असते तेव्हा (क ∨ ख) चे सत्यमूल्य त्याच्या सत्यतक्त्याप्रमाणे स असतेच. म्हणून ∨ + हा नियम प्रमाण आहे. त्याचप्रमाणे → – हा नियम घेऊ. त्याची मांडणी अशी :

$$\frac{\begin{matrix}(\text{क} \longrightarrow \text{ख})\\ \text{क}\end{matrix}}{\therefore \text{ख}}$$

आपल्या कसोटीप्रमाणे क स आहे व (क → ख) स आहे असे असताना ख पण स असले पाहिजे हे



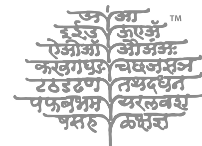


दाखवून द्यायचे आहे. आता (क ——> ख) च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे जेव्हा क स असते तेव्हा ख पण स असले तरच (क ——> ख) स असते. म्हणजे ख स असल्याशिवाय (क —> ख) आणि क ही दोन्ही विधाने खरी असू शकत नाहीत. तेव्हा जर (क —> ख) आणि क ही दोन्ही स असताना ख हे स असतेच. तेव्हा त्यांच्यापासून ख चा निष्कर्ष प्रमाण ठरतो. डी मॉर्गनचा नियम हे अधिक गुंतागुंतीचे उदाहरण घेऊ. ह्याचे एक रूप असे :

– (क & ख)
___
∴ (– क ∨ – ख)

आता जेव्हा '– (क & ख)' चे सत्यमूल्य स असते तेव्हा '–' च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे '(क & ख)' चे सत्यमूल्य अ असते. आणि '&' च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे ही गोष्ट पुढील तीन प्रकारांनी शक्य होते : १) क स असेल आणि ख अ असेल तेव्हा; किंवा २) क अ असेल पण ख स असेल तेव्हा; ३) किंवा क आणि ख दोन्ही अ असतील तेव्हा. आता (१) ख अ असते तेव्हा '–' च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे '– ख' स असते व मग '∨' च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे '(– क ∨ – ख)' स असते; २) त्याचप्रमाणे क असेल तर '– क' स असते व मग '∨' च्या सत्यतक्त्याप्रमाणे '(– क ∨ – ख)' स असते; ३) क आणि ख दोन्ही अ असतील तर '– क' व '– ख' दोन्ही स असली पाहिजेत व म्हणून '(– क ∨ – ख)' स असले पाहिजे. तेव्हा जर '– (क & ख)' स असेल तर '(– क ∨ – ख)' स असलेच पाहिजे असे दाखवून देता येते.

आपण स्वीकारलेल्या मूळ निगमननियमांचे प्रामाण्य कसे सिद्ध करायचे त्याचप्रमाणे त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारे तार्किक नियम जेव्हा निगमननियमांच्या स्वरूपात आपण मांडतो तेव्हा त्यांचे प्रामाण्य कसे सिद्ध करायचे हे आपण पाहिले. तार्किक नियम जेव्हा विधानरूपकांच्या स्वरूपात मांडण्यात येतात तेव्हा त्यांच्या प्रामाण्याचा अर्थ काय होतो व ते कसे सिद्ध करता येईल हे पुढील लेखांकात पाहू.





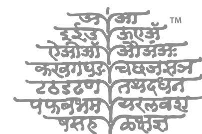
श्री. सुमन दाभोलकर

पहाटेपूर्वीचा काळोख

'नवभारत' च्या मार्च १९७१ च्या अंकातील श्री. वेणू पळशीकर यांचा "उजाडले, पण सूर्य कोठे आहे ?" हा लेख वाचला. सध्या आहे त्या परिस्थितीचे विश्लेषण त्यानी योग्य प्रकारे केले आहे असे म्हणावयास काही हरकत नाही. परंतु हा लेख लिहिताना त्यांच्या नजरेसमोर प्रामुख्याने 'मध्यमवर्गीय, सुशिक्षित, नोकरी करणारी स्त्री' आहे असे वाटते. "नोकरी करणाऱ्या" स्त्रीला ज्या अडचणी व उद्वेगजनक प्रसंग सहन करावे लागतात त्याविषयी त्यांनी अत्यंत सहानुभूतीने व तळमळीने लिहिले आहे याविषयी शंकाच नाही, पण "सुशिक्षित, परंतु नोकरी न करणाऱ्या" स्त्रियांचा एक मोठा वर्ग भारतात आहे त्याची त्यानी दखल घेतलेली नाही. त्यांच्या लेखाच्या कक्षेत हा विषय येत नाही असे एका अर्थाने म्हणता येईल पण त्यांनीच एके ठिकाणी म्हटल्याप्रमाणे "स्त्रियेच केली हीन किती स्त्री" असा विचार केला तर त्यानी नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांवर, त्यांच्या अवस्थेकडे दुर्लक्ष करून एक प्रकारे अन्यायच केला आहे असे मला वाटते.

सुशिक्षित, परंतु गृहकृत्यांखेरीज इतर कुठलेही काम न करणाऱ्या स्त्रीचे दुःख, सुशिक्षित व गृहकृत्ये आणि नोकरी यांच्या कैचीत सापडलेल्या स्त्रीच्या दुःखापेक्षा कितीतरी पटीने दारुण आहे. याला पुरावा सुशिक्षित व नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांशी थोडीफार बातचित केली तरी मिळू शकेल. नोकरीची जरूरी नसताना घरात थोडेफार का होईना, पण दुर्लक्ष करून, तुम्ही नोकरी का करता असा प्रश्न या स्त्रियांना विचारला तर दिवसभर घरात राहून तीच तीच कंटाळवाणी घरकामे करण्यात वेळ घालवण्यापेक्षा आमच्या बुद्धिमत्तेची जेथे परीक्षा व चीज होते (कधीकधी !) अशी नोकरी करणेच आम्हाला अधिक पसंत आहे असे या स्त्रिया स्पष्टपणे म्हणतात. म्हणजेच, नोकरी व संसार याच्या दुहेरी कैचीत सापडणे व ते दुःख सहन करणे त्यांना केवळ संसार करीत घरी बसण्यापेक्षा अधिक सुखावह वाटते ! कारण नुसताच संसार करणे त्यांना कंटाळवाणे वाटते ! त्यामुळेच की काय अशा स्त्रिया, सुशिक्षित परंतु नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांना "आळशी, बोअरिंग" असे समजतात. अशा वेळी मला त्यांचा राग येतो, व "कुऱ्हाडीचा दांडा, गोतास काळ" या म्हणीचा अनुभव येतो.

नोकरी करणाऱ्या स्त्रियाच केवळ स्वतःला कोणी विशेष समजतात असे नव्हे, तर पुरुष देखील नोकरी करणाऱ्या स्त्रीला अधिक मान देतात, तिला अधिक बरोबरीची वागणूक देतात. याउलट घरी रहाणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांना मात्र समाजातील सर्वचजण–स्त्रिया, पुरुष, मुले– घर संभाळणारी बाई (House keeper) असे समजतात. त्यांना काही तरी शिकायची, समजून घ्यावयाची आवड असेल, जरूर असेल असे कोणीही मानत नाही. त्यांनी वाचनात वेळ घालविला तर ते घरातील वडील मंडळींना चालत नाही. वर्तमानपत्रे, मासिके वगैरे वाचण्यापेक्षा तांदूळ निवडणे अधिक महत्त्वाचे मानले जाते ! नोकरी करणाऱ्या स्त्रीने कामावरून घरी येऊन घाईघाईने तांदूळ निवडून स्वयंपाक केला तर तिचे कौतुक होते, पण नोकरी न करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रीने संध्याकाळच्या वेळी तांदुळ निवडण्यास घेतले तर ती मात्र टीकेचा विषय होते ! "दुपारी झोपाच ताणता ना, मग त्या वेळात निवडणे, टिपणे करावयास काय झाले ?" असे बोल ऐकून घ्यावे लागतात. त्याच त्याच प्रकारचे काम करण्याचा तिला कंटाळा येत असेल हे कोणीही समजून घेत नाही. म्हणजे थोडक्यात काय, तर घरी रहाणारी स्त्री जरी कितीही शिकलेली असली तरी तिला कोणीही





सुशिक्षित समजत नाही, कुठल्याही महत्त्वाच्या विषयावर तिच्याशी कोणी बोलत नाही, तिचे मत विचारात घेत नाही.

'महत्त्वाचा विषय' असे मोघम विधान मुद्दामच केले आहे. महत्त्वाचा विषय म्हणजे केवळ जागतिक महत्त्वाचा किंवा अखिल भारतीय पातळीवरील महत्त्वाचा विषय नव्हे, तर घरातील कुठल्याही महत्त्वाचा निर्णयही तिचे मत विचारात घेऊन घेतला जात नाही. याला काही सन्माननीय अपवाद असतील, पण ते विरळाच. सर्वसाधारणतः मुलांनी कुठल्या शाळेत जावे, कुठला कॉलेज–कोर्स निवडावा असे व यासारखे अनेक महत्त्वाचे निर्णय मुलाच्या आईच्या मताचा काडीमात्र विचार न करता घेतले जातात.

बेकार तरुण जसा आपले दुःख गल्लीच्या कोपऱ्यावर उभे रहाण्यात बुडवून टाकतो तसे घरी रहाणारी सुशिक्षित स्त्री आपले दुःख रटाळ वर्तमानपत्रे व मासिके (जमेल तेव्हा) वाचण्यात, शेजारणीच्या चहाड्या करण्यात व मुलांना रपाटे घालण्यात बुडवून टाकते ! तिच्या सर्व शक्तीचा असा अपव्यय होत असतो.

परंतु यावरचा उपाय म्हणजे सुशिक्षित स्त्रियांनी नोकरी करणे हा नव्हे असे मला वाटते. स्त्रिया नोकरी करू लागल्या म्हणजे मुलांकडे दुर्लक्ष होते हे कटु असले तरी सत्य आहे. याचा अर्थ असा नाही की केवळ घर संभाळणारी सुशिक्षित स्त्रीच योग्य माता होऊ शकते ! कारण अशी स्त्री पुष्कळदा "आयुष्याच्या पूर्वार्धात मिळालेली संधी आयुष्याच्या उत्तरार्धात हिरावली गेली" म्हणून त्रासलेली असते. दिवसभर "रांधा, वाढा आणि पोरांना संभाळा" यामुळे ती वैतागून गेलेली असते. सहाजिकच ती उत्साहाने, प्रेमळपणाने, मुलांचे मानसशास्त्र लक्षात घेऊन, स्वतःचे वर्तन ठेवू शकत नाही. अशा वेळी तिला दिवसभरातील एकाद-दुसरा तास तरी सुट्टी हवी असते, अशा सुट्टीची तिला शारीरिक व मानसिक जरूरी असते. पण अशी सुट्टी तरी किती स्त्रियांना मिळते ? संध्याकाळच्या वेळी बहुतेक गृहिणी भाजी, किराणा सामान वगैरे खरिदण्यासाठी घराबाहेर पडतात, ही त्यांना गृहकृत्यातून मिळत असलेली सुटकाच आहे असा निर्दय युक्तिवाद केला जातो. परंतु अशी खरेदी करताना त्या स्त्रीच्या डोक्यात गृहकृत्याविषयींचाच विचार अटळपणे असतो. त्यातून तिची कधीच सुटका नसते. Bureaucracy साठी जो Parkinson's law आहे त्यातच थोडासा फरक करून असे म्हणता येईल की "स्त्रीचे काम न संपणारे असते, तिला जसजसा वेळ मिळत जाईल, तसतसे ते कामही वाढतच जाते" आणि त्यामुळे स्त्रिया नेहमीच कामात गर्क असतात, परंतु हे काम त्यांच्या बुद्धिमत्तेला आणि त्यांच्यातील सहकाराच्या भावनेला आवाहन देणारे नसते.

सगळ्यात मोठे दुःख हेच आहे. आम्ही गृहिणी काम करतो परंतु त्या कामात आमच्या बुद्धिमत्तेला क्वचित्‌च वाव असतो. आणि यापेक्षाही अधिक दुर्दैवाची गोष्ट म्हणजे आम्हाला समवयस्क व्यक्तींबरोबर खेळीमेळीच्या वातावरणात एकत्र यायला व सहकाराने काही करायला फारसा वाव नसतो. अर्थात हे दुःख फक्त गृहिणींनाच सहन करावे लागते असे नाही. नोकरी किंवा इतर उद्योगधंदा करणाऱ्या स्त्री-पुरुषांनाही हे पुष्कळदा सहन करावे लागते, परंतु त्यातून बाहेर पडण्याचे मार्ग त्यांना जितके उपलब्ध आहेत, तितके घरी रहाणाऱ्या स्त्रियांना नाहीत. तसे मार्ग गृहिणींना उपलब्ध करून दिले पाहिजेत. त्यांना घराबाहेर मनमोकळेपणे जाण्याची, समवयस्कांबरोबर चर्चा–विनोद करण्याची, सहकाराने काहीतरी करण्याची अधिकाधिक संधी मिळाली पाहिजे. त्यासाठी नोकरीला ज्या प्रमाणे समाजात प्रतिष्ठा आहे तशी घरकामालाही मिळाली पाहिजे. म्हणजेच गृहकाम हीच एक नोकरी असे समजून गृहिणीला आर्थिक व इतर स्वातंत्र्य मिळावयास हवे. असे आजच्या भारतात तरी मुळीच दिसत नाही. किती गृहिणींना त्यांच्या स्वतःच्या खर्चासाठी Pocket money दिली जाते ? किती स्त्रियांना आठवड्यातून एक दिवस तर राहू दे, पण महिन्यातून एखादा दिवस रजा मिळते ?



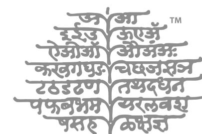


पूर्वी महिन्यातील चार दिवस तरी त्यांना बाजूला बसता येत असे व थोडीशी तरी (थोडीशीच, कारण तेव्हाही त्यांच्याकडून कोरडी कामे करून घेतली जात असत) विश्रांती मिळत असे. आता तीही दिलासा नाही.

स्त्रियांनी गरज नसल्यास मुळीच नोकरी करू नये आणि गरज असेल तेव्हा सुद्धा पार्टटाईम नोकऱ्याच कराव्यात असे सर्वसाधारण मत आहे. याला प्रत्युत्तर म्हणून श्री. वेणू पळशीकर यांनी 'बडे बापका बेटा' देखील नोकरीधंदा करतो असे म्हटले आहे. परंतु हा युक्तिवाद तितकासा बरोबर वाटत नाही. कारण जे खूपच बडे आहेत त्यांचे बेटे, त्यांच्यावर अगदी जबाबदारी येऊन पडेपर्यंत काही कामधंदा करीत नाहीत. तसेच भारतांत तरी बड्या बापांच्या बेटयांचा प्रश्न, ते अल्पसंख्य असल्यामुळे, मामूली स्वरूपाचा आहे. या उलट बेकारीचा प्रश्न अगदी ज्वलंत प्रश्न आहे. नोकरी करणाऱ्या स्त्रिया, नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांना, "आपल्या शिक्षणाचा उपयोग न करणाऱ्या स्त्रिया" म्हणून हिणवत असतात. पण जिथे पुरुषांना नोकरी मिळण्याची मारामार तिथे स्त्रियांना नोकऱ्या कशा मिळणार? आणि अशा नोकऱ्या मिळू शकत नाहीत म्हणून तर नोकरी करणाऱ्या स्त्रिया आपली लहान मुले, आपले घर यांच्याकडे आपल्या मनाविरुद्ध दुर्लक्ष करून हातात आलेली नोकरी सोडावयास तयार नसतात.

श्री. वेणू पळशीकर यांनी आपल्या लेखाच्या शेवटी "समानतेची वागणूक मिळविण्यासाठी स्त्रियांनीच एकत्र येऊन प्रयत्न केले पाहिजेत" असे प्रतिपादन केले आहे. आपला उद्धार आपणच करून घेतला पाहिजे. पण आपला उद्धार करून घ्यावयाचा म्हणजे नेमके काय करावयाचे? केवळ नोकऱ्या करून व सौभाग्य-लेणी न वापरून हा प्रश्न सुटेल असे मला वाटत नाही. तर गृहिणी म्हणजे समाजातला एक महत्त्वाचा व अतिशय उपयुक्त घटक आहे ही भूमिका जेव्हा सर्वमान्य होईल तेव्हाच हा प्रश्न सुटेल. स्त्री पुरुषापेक्षा कमी प्रतीची आहे असा समज फार प्राचीन काळापासून सर्वरूढ आहे. आधुनिक काळात विज्ञानाच्या व मानसशास्त्राच्या पुराव्यानुसार असे सिद्ध करण्यात आलेले आहे की स्त्रिया व पुरुष यांच्या बुद्धिमत्तेत फारसा फरक नसतो. मुलींना जर मुलांच्या बरोबरीने खाणे–पिणे, व्यायाम व समान वागणूक दिली गेली तर त्यांच्या कार्यक्षमतेत फरक रहात नाही. तेव्हा स्त्री व पुरुष सर्व दृष्टीने समान आहेत असे मानावयास हरकत नाही. परंतु असे मानले तरी नऊ महिने उदरात गर्भाचा भार वाहणे, मुलाला जन्म देणे, काही काळ तरी त्याचे पालन–पोषण करणे ही कर्तव्ये निसर्गाने स्त्रीवर टाकलेली आहेत. त्यातून तिची सुटका नाही. 'किंबहुना सुटका नाही' हा शब्दप्रयोगच येथे चूक आहे; कारण हे कर्तव्य स्त्रीला मानसिक व शारीरिक समाधान देणारे कर्तव्य आहे. प्रौढ कुमारिका व मुले नसलेल्या स्त्रिया नेहमीच असमाधानी असतात. मुले असणे व मुलांना वाढविणे ही दोन सुखे स्त्री–पुरुषांना दोघांनाही आवश्यक असतात. पण काही झाले तरी पुरुषाचा यातील भाग फारसा महत्त्वाचा असत नाही. मुलांना जन्म देण्याचे व त्यांचे पोषण करण्याचे काम मातेलाच करावे लागते. हे काम अतिशय महत्त्वाचे आहे– कौटुंबिक सुखाच्या दृष्टीकोनातून तर आहेच, पण सामाजिक स्वास्थ्याच्या दृष्टीकोनातूनही ते महत्त्वाचे आहे. असे असूनही त्याला आजच्या समाजात किती मान्यता आहे? नोकरी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रीला जसा समाजात मान मिळतो तसा मान सुशिक्षित मातांना मिळतो का? या प्रश्नाचे उत्तर 'नाही' असेच द्यावे लागेल.

मग सुशिक्षित स्त्रियांनी नोकरी करण्याच्या भानगडीत पडण्यापेक्षा स्त्रीला गृहिणी व माता म्हणून समाजात योग्य तो मान कसा मिळेल यासाठीच अधिकाधिक प्रयत्न करावयास हवेत. "सुशिक्षित स्त्रियांना नोकरी करण्याखेरीज दुसरे क्षेत्र सहसा आज तरी मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध असलेले दिसत नाही" असे श्री. वेणू पळशीकर म्हणतात. परंतु अशी क्षेत्रे उपलब्ध करून घेणे किंवा निर्माण करणे हे स्त्रियांना शक्य होणार नाही



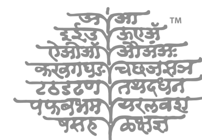


काय ? लग्न झाल्यावर कुटुंबासाठी आपल्या नोकरीचा त्याग करण्याची वेळ अनेक सुशिक्षित तरुणींवर येते. नवऱ्याची बदली झाली तर पुष्कळ स्त्रियांना आपली नोकरी सोडून नवऱ्याच्या नोकरीच्या गावी जावे लागते. अशा वेळी केवळ नोकरी हाच एक घरकामाच्या कंटाळवाण्या रगाड्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग असू शकेल का ? आणि अशा पलायनवादापायी स्वीकारलेली नोकरी ही स्त्रीच्या कर्तृत्वशक्तीला व बुद्धीला योग्य वाव देऊ शकेल का ?

मला वाटते की नोकरी करण्यापेक्षा कुठल्याही आपल्या आवडीच्या सार्वजनिक कार्यात स्वतःला गुंतविणे हा सुशिक्षित स्त्रीला उघडा असलेला अधिक चांगला मार्ग आहे. गावोगावी महिलामंडळे असतात. ही महिलामंडळे सध्याच्या काळात विनोदाचा विषय झालेली आहेत. पत्ते कुटणे, एकमेकींच्या उखाळ्यापाखाळ्या काढणे असे त्यांचे स्वरूप आहे. पण या महिलामंडळात आपला शिरकाव करून घेऊन त्यांचे स्वरूप अधिक प्रगतीशील व विधायक करण्याचे कार्य सुशिक्षित स्त्रियांना करता येणार नाही का ? लहान लहान गावात, किंवा उपनगरात देखील, साक्षरता प्रसाराचे वर्ग चालविता येतील, शाळांतील मुलांसाठी मार्गदर्शनपर वर्ग चालविता येतील, लहान मुलांसाठी बालकमंदिरे व ज्या स्त्रियांना नोकरी करणे आवश्यकच आहे त्या स्त्रियांच्या मुलांसाठी क्रेशेस् (पाळणाघरे) सुरू करता येतील, बाहेरगावाहून शहरात शिक्षणासाठी येणाऱ्या विद्यार्थ्यांची अल्प–दरात रहाण्या–जेवणाची सोय करता येईल. अनेक कामे पडली आहेत, पण आजच्या सुशिक्षित स्त्रीला नोकरीच हवी आहे ! कारण नोकरी करणाऱ्या स्त्रीचा समाजात मान मोठा आहे, ती मिळवती आहे, घरच्या खर्चांना हातभार लावते, म्हणून कुटुंबातही तिचा मान अधिक आहे. नवऱ्याचा पगारातून आवश्यक गरजा भागत असल्या, तर बायकोच्या पगारातून चैनीच्या वस्त खरीदता येतात ! पण पैशापेक्षाही अधिक सुख तिला मिळणाऱ्या मानामुळे तिला वाटत असते. ग्रॅज्युएट स्त्री घरात केवळ गृहिणी म्हणून रहात असेल, तर तिला लिहिता वाचता येते हेदेखील कोणी लक्षात घेत नाही. याच्या उलट तीच स्त्री जर नोकरी करू लागली तर केवळ ती पैसा मिळवू लागली म्हणून तिचा घरात व बाहेरही इतका मान वाढतो की तो फरक तिच्या चटकन् लक्षात येतो आणि मग तिला नोकरीची चटक लागते ! जो पर्यंत पैसा हेच समाजाचे मुख्य ध्येय आहे तोपर्यंत ही अशीच परिस्थिती रहाणार. पैसा हेच केवळ आयुष्याचे ध्येय होऊ शकत नाही, समाजातील इतरांसाठी आपल्या अल्प-स्वल्प कुवतीनुसार काहीतरी विधायक करीत रहाणे यांत पैसा मिळविण्यापेक्षाही अधिक सुख व अधिक मान आहे असे जेव्हा स्त्रीला समजून येईल व समाज हे मान्य करील तेव्हाच स्त्रियांची ही नोकरीची चटक सुटेल.

म्हणजेच स्त्रीच्या पुढील प्रश्न "पुरुषावलंबी न रहाता स्वतः स्वतंत्र होण्याचा प्रयत्न करणे" असा रहातच नाही. तर जी चुकीची मूल्ये आजच्या समाजात स्वीकारली गेली आहेत त्यांचा भंपकपणा समजून घेणे व इतरांना तो समजावणे हेच त्यांचे आजचे महत्त्वाचे कार्य आहे.

नुसत्या नोकऱ्या करून स्त्रियांचा प्रश्न सुटणार नाही हे आज सर्वत्र मान्य केले जात आहे. उलट घरची व बाहेरची अशी दुहेरी गुलामगिरी नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांना स्वीकारावी लागते. बाहेरच्या बॉसला 'तुझी गुलामगिरी आम्ही स्वीकारणार नाही' असे सांगता येत नाही आणि म्हणून घरच्या बॉसवर–नवऱ्यावर–आपला सर्व राग नोकरी करणाऱ्या स्त्रिया काढतात. इथे मला असे म्हणावयाचे नाही की नवऱ्यांनी स्त्रियांना घरकामात मदत करू नय. त्यांनी जरूर आपल्या बायकांना गृहकृत्यात मदत करावी, त्यांच्या मनात आपल्या बायकोविषयी खरोखरची ममता असेल तर तशी मदत ते करतातच. जे करत नाहीत त्यांच्या मनात आपल्या बायकोवर खरेखुरे प्रेमच नसते असे म्हणावयासही हरकत नाही. पण बायकोवर अशा प्रकारची ममता करावयाचीच नसते, तशी जो करतो तो "बुळा" असाच समज भारतातील पुरुषवर्गात तरी प्राचीन काळापासून चालत आलेला आहे. तो एक, दोन पिढ्यात





कसा बदलणार ? त्यासाठी स्त्रीवर्गाने देखील आपला दृष्टीकोन बदलला पाहिजे. आपली मुलगी किंवा बहीण स्वयंपाक करीत असताना पाहून स्त्रीचे मन कळवळते; परंतु सासू किंवा नणंद या भूमिकेत असताना त्याच स्त्रीची करुणा आटून जाते! अशीच संकुचित स्त्रियांची भूमिका रहात असेल तर पुरुषाला देखील ही दुसऱ्याच्या घरातली मुलगी आपल्या स्वास्थ्यासाठी व सुखासाठीच केवळ आपण आपल्या घरात आणली आहे, तिच्या स्वास्थ्याचा व सुखाचा विचार करण्याची जरूरी नाही असेच वाटत रहाणार! म्हणजेच हा प्रश्न मग पिळवणुकीचा (exploitation) होतो, अधिक मूलभूत बनतो.

या परिस्थितीतून सहजासहजी सुटका होण्यासारखी नाही. नुसत्या त्राग्याने तर हा प्रश्न सुटण्यासारखा नाहीच नाही. हा एका दृष्टीने वर्ग–कलह असला तरी विरोधी पक्षातही आपले आप्त, सगेसोयरे अशी जिव्हाळ्याचीच माणसे दिसून येतात. अतिप्राचीन काळापासून पुरुषवर्गाने स्त्रीवर्गाला कमी प्रतीचे लेखले आहे. समाजमानसाने हे जे आज सहस्त्रावधि वर्षे असे अनिष्ट वळण घेतलेले आहे ते बदलणे हे अतिशय अवघड पण तितकेच आवश्यक काम आहे. हे समाजमानस अल्प काळात बदलणे शक्य नसले तरी हे बदलण्याची नितांत आवश्यकता आहे याची जाणीव तरी सर्वांच्या ठिकाणी निर्माण व्हावयास हवी. तशी जाणीव पुरुषवर्गात निर्माण होणे तर अत्यावश्यक आहे. कारण David Riesman म्हणतो त्याप्रमाणे The woman problem is principally the male problem, just as the Negro problem is principally the white problem. What diminishes women also diminishes men ...... "

परंतु पुरुषवर्गाइतकीच स्त्रीवर्गातही ही जाणीव निर्माण होण्याची आवश्यकता आहे असे मला वाटते. नोकरी करणाऱ्या व नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांनीही या प्रश्नाचे मूलभूत स्वरूप समजून घेणे आवश्यक आहे.





पुस्तक-परामर्श

ताराबाईकालीन कागदपत्रे-खंड दुसरा-प्रमुख संपादक, डॉ. ए. जी. पवार, शिवाजी विद्यापीठ ऐतिहासिक ग्रंथमाला, कोल्हापूर, (१९७०). पृष्ठे १२ + ५२ + ३६४, किं. रु. ६ फक्त.

उत्कृष्ट छपाई व बांधणीचा हा कोल्हापूर संस्थान विषयक ऐतिहासिक कागदपत्रे असलेला ग्रंथ इतिहासाभ्यासकास स्वल्प किंमतीत उपलब्ध करून दिल्याबद्दल शिवाजी विद्यापीठ ऐतिहासिक ग्रंथमालेचे आभार मानावे तेवढे थोडेच होतील.

इ. स. १७२१ ते १७५० ह्या कालखंडातील कोल्हापूर संस्थानविषयक २५० ऐतिहासिक साधने ह्या ग्रंथात समाविष्ट केलेली आहेत. नाना विषयांवरील ही साधने इतिसाभ्यासकांस नवीन माहिती पुरवितात.

छ० राजाराम महाराजांचे "हुकुमतपन्हा" रामचंद्रपंत अमात्य हे केवळ एक कारकुनी पेशाचे गृहस्थ होते असा ग्रह श्री. वा. सी. बेंद्रे ह्यांच्या "छ० संभाजी महाराज" ह्या पुस्तकातील मजकुराने पसरविलेला आहे. साधन क्र. १९ मधील रामचंद्रपंत अमात्य ह्यांच्या स्वतःच्या वापरातील शस्त्रास्त्रांची यादी व जेधे शकावली आणि राजारामचरितम् अव्वल दर्जाच्या साधनातील त्यांच्या नोंदलेल्या लष्करी हालचाली एकत्र केल्यास तो ग्रह नष्ट होतो.

ह्या साधनावरून रामचंद्रपंतांचा मृत्युकाल जरी निस्संशय तारखेने सिद्ध होत नसला तरी तो ता. २५-५-१७२३ च्या आधीचा आहे हे निश्चित होते. ह्याच साधनातील पंतांच्या व त्यांच्या पत्नीच्या पुस्तकांची यादी = महाभारत, रामायण, भागवत, कर्मविपाक, नारायण भट्टी, अष्टादश पुराणे, मास माहात्म्य इ० =, त्यांच्या पूजेचे देव, त्यांची उपकरणी, ते दोघे वापरीत असलेले दागिने व पोषाख इ० माहिती पंतांच्या घराचे वळण दर्शवितात.

सेनापती संताजी घोरपडे ह्याच्या देशप्रेमाची व कर्तबगारीची कदर छत्रपतींच्या कोल्हापूर व सातारा या दोन्हीही पातींनी सदोदित केलेली आहे. प्रस्तुत ग्रंथातील साधन क्रमांक ८८ व ८९ हे सिद्ध करतात. जदुनाथ सरकार ह्यांनी संताजीला जी दूषणे लावलेली आहेत (औरंगजेब, खंड ५, पृ. १२९-१३०) ती ह्या साधनातील संताजीच्या स्वामीनिष्ठेची जी कदर दाखविली आहे त्यामुळे लटकी पडतात. संताजीचे छ० राजारामाशी त्यांनी औरंगजेबाकडून फितूर होऊन आलेल्या मराठे सरदारांची जी बडेजावी केली त्यामुळे जरी पटले नाही तरी तो स्वामिनिष्ठ असून त्याने वैयक्तिक स्वार्थ कधीही साधला नाही. [पहा- भारतीय इतिहास आणि संस्कृती, त्रैमासिक (मुंबई), जानेवारी १९७१- छ० राजाराम महाराज आणि संताजी घोरपडे].

गोव्याचे पोर्तुगीज एका बाजूस सालसतेचा व मैत्रीचा आव आणून कोल्हापूर संस्थानाशी मांडलिकत्व असलेल्या सोंधे ह्या राज्यात जाळपोळ व लुटालूट करीत होते (क्र. २४०). तरीही कोल्हापूर व सातारा ह्या गाद्यातील तेढीमुळे व राजकारणामुळे कोल्हापूर गादीला पोर्तुगीजांशी मैत्री चालू ठेवावी लागली (क्र. २४९). कालांतराने सर्वच भारतीयांना स्वजनापेक्षा साहेबलोक जवळचे वाटू लागले! क्र. २३२ मध्ये छ० दुसरे संभाजी ह्यांनी गोवेकर पोर्तुगीजास त्यांच्याकडे शस्त्रवैद्य पाठविण्यासंबंधी लिहिल्याची व पोर्तुगीज व्हॉइसरायने तशी सोय केल्याची माहिती मिळते. छ० राजाराम व त्यांचे प्रतिनिधी प्रल्हाद निराजी हे जिंजी प्रांती १६८९-९८ मध्ये असता त्यांनाही आपल्या आजारीपणात फ्रेंच डॉक्टरांची मदत मागावी लागली होती (हटाळकर, ग. वि., दि रिलेशन्स बिटवीन दि फ्रेंच अँन्ड दि मराठाज्- १६६८ ते १८१५, पृ. ३२०) हे लक्षात घेता त्याकाळी मराठी राज्यात वैद्यक व शस्त्रविद्येत कितपत प्रगती होती हे लक्षात येते. क्र. २४८ हे गोव्याच्या व्हॉइसरॉयने

पोर्तुगालच्या राजास लिहिलेले ता. २३-३-१७५० चे पत्र आहे. त्यात छ. शाहू आजारी असतेवेळी व त्यांच्या मृत्युपश्चात मराठी राज्यात त्यांच्या गादीच्या वारसासंबंधी पडलेल्या घोळाची माहिती मिळते. नानासाहेब पेशव्यांनी तो सारा घोळ कसा आवरला ह्याचे सविस्तर वृत्त त्यात आहे.

क्र. २२६ (ता. २४-७-१७४८) हे साधन कर्नाटकातील तत्कालीन राजकारणाचे वृत्त देऊन कोल्हापूरकर छ० दुसरे संभाजी व नासिरजंग (निझाम-१७४८ ते १७५०) ह्यांच्या संबंधांची माहिती देते.

क्र. २४६ हे करवीरच्या राणी जिजाबाई ह्यांचे गिरजोजी यादवास पत्र असून त्यात त्यांनी वेगवेगळ्या प्रसंगी काय काय दानधर्म करावा यासंबंधी माहिती पुरविण्यास सांगितले आहे. ही रीतीभातींची माहिती सविस्तर अशी त्यावेळी फक्त गिरजोजीसच होती असे दिसते ! त्याच्या लेकासही त्या माहितीची 'दखल' नव्हती ! असा हा गिरजोजी कोल्हापूरकरांच्या राजकारणात मोठा वरचष्मा ठेवणारा असा साहजिकच बनला. त्याचा यशस्वीरित्या उपयोग करून संभाजी राजे व राणी राजसबाई ह्यांनी, महाप्रतापी राणी ताराबाईस सत्ताभ्रष्ट केले. ताराबाईस संकटी घालून त्यांनी 'रक्तहीन' क्रांती घडविली व आपली सत्ता कोल्हापूर गादीवर प्रस्थापित केली. ह्या ताराबाई विरुद्धच्या कटात जी कांही मंडळी—तुळाजी सितोळे, अंताजी त्रिमल इ. होती त्यांची कांही माहिती ह्या ग्रंथांतील कागदपत्रांत मिळते.

कोल्हापूरकर छत्रपतींनी आपल्या निष्ठावंत मंडळींस व विद्वानांस दिलेली पुष्कळ वतनपत्रे ह्या ग्रंथात असून त्यांतील मजकूर त्या मंडळींचे कार्य व कर्तबगारी दर्शवितो. वतनासंबंधीचे व वारसा हक्काचे न्यायनिवाडे तत्कालीन परिस्थितीत कसे केले जात हे ग्रंथांतील कांही कागदपत्रांवरून अभ्यासिता येते.

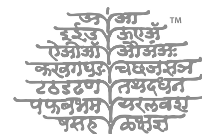
पेशवे पहिले बाजीराव, हिंदुराव घोरपडे, अंताजी त्रिमल, उदाजी चव्हाण, द्वारकोजी यादव, पिराजी घोरपडे, फत्तेसिंग भोसले, भगवंतराव अमात्य, मुरारराव घोरपडे, राणोजी घोरपडे, श्रीनिवास परशराम प्रतिनिधी इ. मातब्बर मराठे मुत्सद्यांविषयीची माहिती ह्या ग्रंथातील साधने देतात.

हल्ली लेखनात व वाक्प्रचारात प्रचलित नाहीत अशा कित्येक जुन्या शब्दांचे अर्थ संपादकांनी साधनातील तळटीपातून दिलेले आहेत. त्यामुळे साधनातील आशय समजून घेणे सर्वसामान्य वाचकासही सुकर होईल.

ह्या साधनग्रंथातील क्र. ३ इतर ग्रंथात अगोदरच प्रसिद्ध झालेला आहे. [पहा- सरदेसाई, काळे व वाकस्कर, संपा. काव्येतिहास संग्रहपत्रे, यादी वगैरे (१९३०); आपटे, द. वि. संपा. महाराष्ट्र इतिहास मंजरी (१९४८)].

एकंदरीत कोल्हापूरकर छ० दुसरे संभाजी ह्यांच्या राज्यकारभारासंबंधाची विपुल साधने ह्या ग्रंथात असून त्यांच्या सहाय्याने त्यांच्या कालखंडावर उत्कृष्ट संशोधन होऊ शकेल.

— पं. शं. जोशी





अनुक्रमणिका



